المكتبة الفلسفيّة

المَنطِق عِندَ الفارابي

تحقيق و تقديم و تعليق

د. رَفيق العجَم

الجزء الثالث

كتاب الجدل

تأليف

أبي نصر محمّد بن محمّد
ابن طرخان ابن أوزلغ المعروف
بالفارابي

٥

شرح على التوطئة والفصول الخمسة
وايساغوجي
والمقولات والعبارة
والتحليلات الأولى
والتعليق عليها



دار المشرق
بيروت

المكتبة الفلسفيّة

المنطق عند الفارابي

تحقيق وتقديم وتعليق

د. رفيق العجم



كتاب الجدل

تأليف

أبي نصر محمّد بن محمّد
ابن طرخان ابن أوزلغ المعروف
بالفارابي

شرح على التوطئة والفصول الخمسة
وايساغوجي
والمقولات والعبارة
والتحليلات الأولى
والتعليق عليها



دار المشرق
بيروت



منشورات **دار المشرق** ش.م.م

ص.ب ٩٤٦، بيروت - لبنان

ISBN 2 - 7214 - 8010 - 1

التوزيع : **المكتبة الشرقية**

ص.ب ١٩٨٦، بيروت - لبنان

الإهــداء

إلى العون والتضحية والتفاني

إلى زوجتي ليلى

فهرس موضوعات الكتاب

الإفتتاح

تكتمل أعمال الفارابي المنطقية بهذا الكتاب الذي ضمّ مبحث الجدل وتحاليل وتعليقات للمحقق ، وكتاب الجدل مع أبحاث الحد والقضية والقياس والسفسطة التي نُشِرَت تجتمع لتؤلّف «أورغانون» الفارابي بحسب الأعراف التقليدية ، ولا سيما إذا ضممنا إليها كتاب البرهان الذي حقّقه الدكتور ماجد فخري .

ورب متسائل يستفسر عن الخطابة والشعر وقد غضضنا الطرف عنهما على الرغم من ورودهما ببعض «المجمَع المنطقية[1] » ، وتحديداً ببراتيسلاقا والحميدية .

وكتاب الجدل مُسْتَلٌ من مجموعة مؤلفات منطقية بعنوان «الجمع المنطقية» ، كما ذكرنا ، وقد جمعها النساخ على الأرجح .

ونحن في تحقيقنا هنا نُخْرِجُ إلى العيان كتاباً لم ينشر من ذي قبل أبداً ، بل لم يلقَ عناية الذكر في كتب الفهارس وإشارات المستشرقين وتحقيقاتهم ، مثلما لقيت بعض الكتب السابقة ، مع العلم أن الكتاب له أهمية ومكان ودور .

والملفت للنظر في كتاب الجدل ذكر الفارابي لأكثر موضوعات أرسطو الجدلية واختصارها في مجال الحدود والكليات ، والأرجح أن مرد ذلك ورود بعضها في ايساغوجي وغيره ، ولا سيما ما يتعلّق بتراتب الكليات من الوجهة التصنيفية ، حيث جاءت عند أرسطو بالجدل في مقالات خمس على وجه التقريب ، بينما نَظَمْنَاها في اثنتين إلى حد ما .

١ . ذكرت أسباب ذلك في المنطق عند الفارابي . رقم ١ مقدمة المحقق .

وفي اكتمال العقد المنطقي عند الفارابي . يمكننا القول إن مجموعته هذه بكتبها وأبحاثها مجموعة كاملة منسجمة التسلسل منتظمة المعاني لا تكرار فيها . بل تشكّل نموذجاً عن منطق أرسطو وشراحه .كما هضمها المعلم الثاني وطبعه بقالب العربية والمعاني الإسلامية . وهي تبتدئ بالايساغوجي وتنتهي بالجدل . بينما كانت التوطئة والفصول الخمسة . وربما كتاب «الألفاظ المستعملة في المنطق» تشكل وحدة مدخلية يحتاجها طالب المنطق مقدمات وتمهيدات للولوج الى هذا العالم من المعاني بحقله المنهجي ونمطه المعياري . كما أراده المسلمون .

ثم إننا ألحقنا الكتاب والتعليقات بفهرس للمصطلحات المنطقية تمييزاً وتعميماً للفائدة .

كشاف بالرموز المستخدمة.

﴿ ﴾ الهلالان المتوجان: خاص بالآيات القرآنية.

{ } المعقوفان المتوجان: خاص بسور التوراة والإنجيل.

[ب] مخطوطة براتيسلافًا.

[ح] مخطوطة الحميدية.

[م] مخطوطة مجلس شوراي ملي.

[ن] مخطوطة كرمان الخطية.

[ا] مخطوطة أمانت خزينه سي.

[D] نشرة Dunlop

[T] نشرة Türker

[K] نشرة نهاد كيكليك.

(+) رمز يسبق لفظة أو عبارة زائدة بحسب المخطوطة.

(−) رمز يسبق لفظة أو عبارة ناقصة بحسب المخطوطة.

(هـ) رمز الهامش.

(A) الوجه الأيسر لمخطوطة براتيسلافًا في أثناء قراءتنا لها.

(B) الوجه الأيمن لمخطوطة براتيسلافًا في أثناء قراءتنا لها.

«ا» الحواصر : خاص بكل كلام منقول عن مؤلف.

( ) الهلالان : خاص بكل كلام محدّد وبالمصطلحات والتواريخ.

— — المعترضان : خاص بكل عبارة تعترض الكلام للتوضيح.

النقطتان : خاص بالإفصاح عما يأتي بعدهما.

عدة نقاط أفقية : خاص بالإشارة إلى كل كلام منقول لسنا بحاجة إلى ذكره.

«‌ » الإقفالان : خاص بكل كلام أضفناه اضطراراً على نص المتن.

يستعمل ههنا في موضعين احدهما ان يكون المحنة بالبستوى ذاتية للصناعة كانت تلك صادقة او كاذبة والثاني ان يكون القول الذاتي وجيها او في غاية السخافة مثل انه ان كانت الاشياء كلها في زمان وهي في كرة العالم فالزمان اذن هو كرة العالم واشباه هذه الاقاويل كمل كتاب البرهان والحمد لله حق حمده

بسم الله الرحمن الرحيم كتاب الجدل

صناعة الجدل هي الصناعة التي بها يحصل للانسان القوة على ان يعمل من مقدمات مشهورة قياسا في ابطال وضع موضوع كلي يتسلمه بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه اي جزء من جزئي النقيض اتفق وعلى حفظ كل وضع موضوع كلي يعرضه لسائل يتضمن ابطاله اي جزء كان من جزئي النقيض اتفق ذلك وارسطوطاليس جعل هذه الصناعة عند تحديده لها انها طريق ويقول انها طريق يتهيا لنا بها ان نعمل من مقدمات مشهورة قياسا في كل مسئلة تقصد وان يكون اذا اجبنا جوابا لم نات فيه بشيء مضاد فقوله مضاد استعمله مكان المقابل واشار به الى المناقض وقولنا لم ناتي فيه بشيء مناقض يعني لم نسلم شيئا يلزمنا عنه نقيض الوضع الذي تضمنا حفظه وقوله في كل مسئلة تقصد يعني في كل وضع نسلم بالسؤال فانه اراد به اي جزء اتفق من جزئي النقيض ان يتسلمه السائل عن المجيب والطريق والمذهب والسبيل

كمل كتاب البرهان والحمد لله حق حمده

بسم الله الرحمن الرحيم

مخطوطة الحميدية/ ٨١٢/ كتاب الجدل، ص ٨٥ يمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجدل

« المقالة الأولى : ميدان الجدل »

« ماهية الجدل » 187B

صناعة الجدل هي الصناعة التي بها يحصل للإنسان القوة على أن[١] يعمل من مقدمات مشهورة ، قياساً في إبطال[٢] وضع موضوعه كلي يتسلمه بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه ، أي جزء من جزئي النقيض اتفق ، وعلى حفظ كل وضع موضوعه[٣] كلي يعرضه لسائل يتضمن إبطاله ، أي جزئين من جزئي النقيض اتفق ذلك. وأرسطوطاليس يجعل[٤] هذه الصناعة عند تحديده لها أنها طريق ، ويقول إنها طريق ، يتهيأ لنا بها أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً في كل مسألة تُقْصَدْ ، وأن يكون إذا أجبنا جواباً لم نأتِ فيه بشيء مضاد. فقوله مضاد استعمله مكان المقابل وأشار به الى المناقض. وقولنا ، لم نأتِ فيه بشيء مناقِض نعني لم نسلّم شيئاً يلزمنا عنه نقيض الوضع الذي تضمّنا حفظه. وقوله في كل مسألة تُقْصَدْ ، يعني في كل وضع تسلّم[٥] بالسؤال وأراد به أي جزء اتفق من جزئي النقيض أن يتسلّمه السائل عن المجيب. والطريق والمذهب[٦] والسبيل عند القدماء ، كل ملكة اعتياديّة يُمعن الإنسان بها على ترتيب 187A

---

١. (على) [— ح].
٢. (كل) [+ ح].
٣. (موضعه) [ح].
٤. (جنس) [+ ح].
٥. (سُلِّمَ) [ح].
٦. (هو مجيب) [ح].

نحو غرض ما ، وهو جنس يحتوي على جميع الصنائع القياسية الخمس . وفعل هذه الصناعة هي المجادلة ، والجدل وهو مخاطبة بأقاويل مشهورة يلتمس بها الإنسان إذا كان سائلاً إبطال أي جزء من جزئي النقيض اتفق أن يتسلّمه بالسؤال عن مجيب تضمّن حفظه . وإذا كان مجيباً التمس بها حفظ أي جزء من جزئي النقيض ، اتفق أن عرضه لسائل تضمن إبطاله ، فإبطال السائل على المجيب ما تضمن حفظه هو غرض السائل ، وذلك هو غلبته للمجيب وحفظ المجيب ما تضمن السائل إبطاله هو غرض المجيب ، وذلك هو غلبته للسائل . وأرسطوطاليس يرى أن شأن الجدلي أولاً إبطال الأقاويل على أن الإبطال إنما هو بإنتاج مقابل ما يلتمس إبطاله ، ولكن شأنه على القصد الأول هو الإبطال ، واما الإثبات فهو من شأنه على القصد الثاني . وهذه المخاطبة إنما تكون بين سائل ومجيب على وضع موضوعه كلي يفرضانه بينهما . وليس يحتاج في هذه المخاطبة إلى أكثر من اثنين ، وليست الحال فيها كالحال في المخاطبة الخطبية ، فإن تلك يحتاج فيها مع ذلك إلى حاكم ، بل يكتفي في ذلك سائل واحد ومجيب واحد . فالسائل منهما يتضمن إبطاله بأن يأتي بقياس يعلمه من مقدمات مشهورة ينتج نقيضه ، والمجيب يتضمن[1] حفظه بأن لا يسلم للسائل[2] شيئاً يلزم عنه نقيضه ، وإن أتى السائل من عند نفسه بشيء والتمس به إبطال ذلك الوضع تلقاه بقول يعاند ذلك الشيء . وذلك أن السائل 188B سبيله أن يتسلّم أولاً من المجيب الوضع بالسؤال ، فإذا حصل الوضع مفروضاً فأنجح أفعاله بَعْدَ ذلك أن يتسلّم أيضاً بالسؤال من المجيب المقدّمات التي يرى أنها نافعة في إبطال ذلك الوضع مقدمة مقدمة . فإذا حصل عنده من المقدمات التي سلّمها المجيب مقدمات ، إذا ألّفها لزم عنها نقيض الوضع ، جمعها وأنتج عنه[3] النقيض مخاطباً بها للمجيب على طريق الأخبار لا على طريق السؤال . فإذا تمّ ذلك على المجيب فقد حصل عليه تبكيت . فالتبكيت هو القياس الذي ينتج عنه السائل مناقض ما تضمن المجيب حفظه من رأي أو وضع ، وليس للسائل أن يعمل تبكيتاً على مجيب جدلي من مقدمات لا

---

١. (إبطاله ... يتضمن) [— ح].
٢. (السائل) [ح].
٣. (عنها) [ح].

يسلّمها المجيب. والمجيب إذا فرض الوضع الذي يختاره لنفسه فسبيله بعد ذلك أن يتحفّظ من أن يسلّم للسائل[١] المقدمات التي ينتفع بها السائل في إبطال الوضع ، بل إنما ينبغي عند كل سؤال أن يتحرّى في كلّ ما يتسلّمه[٢] من جزئي النقيض الجزء الذي لا ينتفع به السائل في مناقضة[٣] المجيب. فإذا سلم المجيب من المقدمات ما ظنَّ أن السائل لا ينتفع به فجمع عليه السائل ممّا سلّمه مقدمات كما سلّمها وألّفها وخاطبه بها على أنها أنتجت نقيض الوضع ، فللمجيب أن ينظر في شكل القول الذي ألّفه عليه السائل ، هل هو شكل منتج أو لا. وأما هل له أن ينظر في مقدمة مقدمة من ذلك القول فقد يظن أنه ليس له ذلك ، ولا أن ينازع في معرفة مقدمة مقدمة منه ، إذ كان قد تقدم تسليمه لكل واحدة منها. وإنما له أن ينظر ويمانع ممّا خاطبه به السائل في ما لم يكن سلّم ، والذي لم يكن سلّم فيما تقدّم هو شكل القول الذي ألّفه عليه السائل. فإن كان غير قياسي لم يلزم المجيب تبكيت ، وإن كان قياساً[٤] بطل وضع المجيب ولزمه التبكيت. ولكن ربما كان الذي يسلّمه المجيب من المقدمات مقدمات إذا أخذت بالأحوال التي سلّمها المجيب لم تكن صادقة أو مشهورة في الحقيقة أو تكون بحال لا يأتلف منها قياس يناقض وضع المجيب ، فيظن السائل أنها صحيحة وأنها يأتلف منها قياس ، فيجمعها ويخاطب بها[٥] المجيب عاملاً على أنها قد ألزمت مقابل وضع المجيب أو يحرّف السائل ما سلّمه المجيب فيكون بعد تحريف السائل له قياساً تقع به مناقضة المجيب ، فيكون للمجيب عند هذه الأحوال أن ينظر في المقدمات ، فإن كانت على ما سلّمها وكانت بحيث لا ينتفع بها السائل ولا يأتلف عنها قياس في الحقيقة ، فظنّ السائل أنها يأتلف منها على المجيب قياس ، فعلى المجيب أن يتلقى السائل بما يزيل عنه ذلك الظن بأن الأحوال التي سلّمها بها لا ينتفع بها السائل ولا يأتلف عنها القياس الذي ظنّ السائل أنه يأتلف. وإن كان السائل حرَّف ما سلّمه المجيب فعلى المجيب أن[٦] يبيّن ذلك ، 188A

---

١. (يسالم مثال) [ح].
٢. (يسلمه) [ح].
٣. (مناقضته) [ح].
٤. (قياساً) [ح].
٥. (بها) [— ح].
٦. (يتلقى السائل... المجيب أن) [— ح].

والسائل ربما لم يسلّم المقدّمات بالسؤال عن مقدمة مقدمة ، بل يعمد بعد تسلّمه الوضع بالسؤال إلى المقدمات التي يرى أنها تبطل الوضع فيجمعها أو يخاطب بها. وبنتيجتها ، إما على جهة الأخبار ، وإما على طريق السؤال. وإنما ينبغي أن يفعل ذلك فيما يظنّ أن المجيب يسلّمها إذا خوطب بها.

« كيفية الجدل »

فالضرب الأول من السؤال هو السؤال عن المقدمات مقدمة مقدمة بترك ذكر النتيجة. والثاني هو المخاطبة بالمقدمات والنتيجة معاً ، فإذا استعمل الضرب الثاني فللمجيب حينئذٍ أن ينظر في مقدمات القول الذي أتى به السائل من عند نفسه وفي شكله ، فإن احتاج إلى إبطال مقدمة من مقدمات القول ، أو إلى إبطال شكله فله أن يأتي 189B بقياس يبطل به ، أي هذين قصد إبطاله ، ويخاطب به السائل على طريق الإخبار به لا على طريق السؤال. فأي هذين أبطله المجيب فقد خلص وضعه وزال به[1] عن نفسه التبكيت وحصل العناد. والعناد هو القياس الذي ينتج عنه المجيب مقابل المقدمة التي يطالبه[2] السائل بتسليمها. فإن في الجدل أمكنة يجوز فيها للسائل أن يطالب المجيب بتسليم الشيء الذي امتنع المجيب من تسليمه ، وعندها يحتاج المجيب إلى العناد. وأمكنة لا يجوز أن يطالبه بتسليم ما يمتنع منه ، وعندها ليس يحتاج إلى العناد.

وسنبيّن فيما بعد أي أمكنة هذه ، إلا أن السؤال عن المقدمات والنتيجة معاً ليس هو من أنجح ما في الجدل بل أنجح ما في الجدل استعمال الطريق التي بها يتسلم السائل مقدمة مقدمة على انفراد ثم يجمع من ذلك ما ينتج نقيض ومقابل مذهب المسؤول وأن يخفي عند[3] سؤاله موضع التقابل ويستره[4] لئلا يحسّ به المسؤول.

---

١. (به) [— ح].
٢. (يطالب) [ح].
٣. (عن) [ح].
٤. (ويستر) [ح].

« قضايا الجدل »

والمقدمات الجدلية هي الكلية المشهورة ، وبيّن أن موضوعاتها كلية لأن التي موضوعاتها أشخاص تدرس أولاً فأولاً على طول الزمان أو تغيب فلا يدري[١] كيف حالها بعد غيبتها عن الحواس. ومع ذلك فإنه ليس أبداً يتفق أن تكون المحسوسات عند الجميع واحدة بأعيانها في العدد. والمقدمات المشهورة عند الجميع ينبغي أن يكون المفهوم منها معنى واحداً بعينه في العدد عند الجميع وتقبل هذه المقدمات والآراء تستعمل من غير أن تمتحن وتسبر[٢] ويعلم هل هي مطابقة للأمور الموجودة أو غير مطابقة لها ، بل تقبل على أنها آراء فقط من غير أن يعلم منها شيء أكثر من أن جميع الناس يرون فيها أنها كذا أو ليست كذا ، كما أن ما يخبره الثقة عندنا عن أمر رآه نقبله[٣] ونعمل فيه على أنه بالحال التي أخبر بها[٤] من غير أن نكون نحن شاهدناه بتلك الحال. وكما أنّا نقبل آراء قوم نحسن الظن بهم ونثق بافهامهم وآرائهم غاية الثقة من غير أن نكون قد علمنا ذلك من الجهة التي ذكروا هم أنهم عرفوه منها. وكلما كان المخبرون لنا والذين يرون ذلك الرأي أكثر عدداً كانت ثقتنا بهم أتمّ ، وسكون أنفسنا إلى ما يخبرون به من مشاهداتهم وآرائهم أكثر ، وقبولنا لها أشد. ويزداد سكون أنفسنا إليها وتصديقنا لها ، وقبولنا إيّاها على قدر زيادة عدد[٥] المخبرين عن أنفسهم بما شاهدوه من الأمور واعتقدوه من الآراء. ثم تكون نهاية ثقتنا بالرأي من جهة ما هو رأي أن يكون رأي جميع الناس. وكما أن في المحسوسات أشياء نحسّها نحن كما نحسّها[٦] غيرنا ، وأشياء نتكل فيها على ما أحسّه غيرنا منها ونجتزئ بما أخبروا به من غير أن نكون قد شاهدنا نحن ذلك وأحسسناه ، فنستعملها على مثال ما نستعمل ما نحسّه ونشاهده نحن كذلك ، يشبه أن يكون في المعقولات أشياء نعلمها نحن بأنفسنا ونقبلها ببصائرنا ونصدق بها من جهة علمنا بأنفسنا. وأشياء نتّكل فيها على ما علمه غيرنا منها ورآه فيها ونجتزئ بذلك

189A

190B

١. (يعلم) [ح].
٢. (وتيسر) [ح].
٣. (فقبله) [ح].
٤. (أخبرها) [ح].
٥. (عدة) [ح].
٦. (يحسها) [ح].

ونستعملها ، على مثال ما نستعمل الأشياء التي علمناها نحن . ونعمل على أن الحال فيها هو على ما أخبرنا أنه رآه فيها وعلمه منها ، من غير أن نعلم منها نحن شيئاً أكثر من ذلك . والرأي الذي نتكل عليه في المعقولات ربما كان رأي إنسان واحد فقط أو طائفة فقط [1] ، وهو الرأي المقبول . وربما كان رأي جميع الناس وهو الرأي المشهور . وبالجملة فإن المقدمات المشهورة التي هي مبادئ صناعة الجدل هي التي موضوعاتها معان كلية مهملة ، وهي كلية يوثق بها ، وتقبل ويعتقد فيها أنها كذلك ، وتستعمل من غير أن يعلم منها شيء آخر أكثر من ذلك.

والمقدمات اليقينية التي هي مبادئ العلوم النظرية هي المقدمات الكلية المطابقة للأمور الموجودة التي نقبلها [2] ونصدق بها ، ويستعملها كلّ واحد منّا من جهة يقين نفسه بمطابقتها للأمور من غير أن يتكل أحد منّا على شهادة غيره له ، ومن غير أن يستند فيها إلى ما يراه غيره ولا يبالي كان رأي غيره فيها مثل رأيه أو لا . فإذا اتفق فيها أن كان رأي الجميع فيها رأياً واحداً يشهدون بصحتها وبصدقها لم يزدنا ذلك ثقة بها ، ولا أيضاً يصير يقينياً [3] بها أشد ، ولا أيضاً يكون قبولنا لها ولا استعمالنا إيّاها من جهة أن الجميع رأوا فيها رأياً واحداً ، ولا إنهم شهدوا بصحة ذلك الرأي ، بل ببصائر أنفسنا . وأما المشهورات فإنما يقبلها كل واحد منّا لأجل أن رأي جميع من سوانا فيها رأي واحد ، 190A وإنهم يشهدون جميعاً أنها كذا أو ليست كذا . وإن اتفق فيها أو في كثير منها أن كانت مطابقة للأمور ، وتيقناً أنها كذلك بعلم أنفسنا فلسنا نقبلها ولا نستعملها في صناعة الجدل ، من جهة علمنا ويقيننا بمطابقتها للأمور ، وصدقها أو شهرتها إنما تلزم أن تتركب كلّ قضية منها في نفوسنا على كيفية وكمية ما [4] لا أكثر من ذلك . ثم نحكم نحن أن وجودها خارج النفس على الكمية والكيفية التي نصادفها عليها في النفس ، من غير أن تكون شهرتها هي التي أفادت وألزمت بذاتها ، وأولاً حالها خارج النفس . وأما المعلومة واليقينية فإن العلم واليقين في كل قضية يفيد [5] ويلزم الأمرين جميعاً ضرورة

١. (أو طائفة فقط) [— ح].
٢. (أو) [ح].
٣. (يقينا) [ح].
٤. (ما) [— ح].
٥. (بعيد) [ح].

وهو أنه يلزم أن تتركب في نفوسنا على كمية وكيفية ما ، ويلزم أن وجودها خارج النفس على تلك الكمية والكيفية بعينها . وليست تتركب في النفس قضية إلا على الكيفية والكمية التي هي لها خارج النفس . فالمعلومة صادقة من حيث هي معلومة ضرورة بالذات لا بالعرض ، والمشهورة من حيث هي مشهورة ، فالصادقة فيها صادقة بالعرض لا بالذات .

والمقدمات التي تستعمل أوائل هي المقبولات والمشهورات والمحسوسات واليقينية . غير أنّا نحن في أول أمرنا ليس تتميّز لنا المشهورات عن المقدمات اليقينية ، بل نستعملها جميعاً استعمالاً واحداً ، وعسى أن يكون سبارنا أولاً لصحة المقدمات والآراء أن نجدها 191B مشهورة وآراء متفقاً عليها . وذلك إن المقدمات الأول اليقينية أشخاص موضوعاتها محسوسة . فهي من حيث هي مقدمات كلية مشهورة أُوَلْ . فلذلك ينبغي أن نجعل المشهورات أوائل ونجعل اليقينية المشتركة للجميع في جملتها . فتحصل أصناف المقدمات التي تستعمل أوائل وتتميّز بعضها من بعض من أول الأمر ثلاثة : محسوسات ومقبولات ومشهورات . والناس أبداً يقدمون المحسوسات والمشهورات على المقبولات بالشرف والرياسة . ويرون أن المقبولات سبيلها أن تمتحن وتصحّح بالمحسوسات والمشهورات ، ويرون في المشهورات أنها أخصّ بالإنسان من المحسوسات ، إذ كان الحس مشتركاً لنا ولسائر الحيوان ، وإنها للعقل وحده . وإنها هي المعقولات ، وإن الحجج المأخوذة عن المشهورات هي حجج العقول . والمحسوسات لا تستعمل مبادئ في الجدل لأن موضوعاتها أشخاص إلا في الاستقراء لتصحيح المقدمات الكلية التي أشخاص موضوعاتها محسوسة وليست هي بالمقدمات المحسوسة ، لكنها داخلة في المشهورات والمشهورات هي التي على معرفتها وسماعها شيئاً شيئاً وأولاً فأولاً يتربّى أولاً جميع الأمم وينشأ[١] صغارهم ويتأدّب[٢] أحداثهم ، من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون . وبها يكون تلاقي الأمم المختلفة على تباعد مساكنهم واختلاف خلقهم وألسنتهم ، وبها يكون أنس بعضهم ببعض ، وعنها[٣] تصدر الأفعال المشتركة بينهم 191A

---

١. (وتنشأ) [ح].

٢. (ويتبارى) [ح].

٣. (عنها) [ح].

واستحسان ما يستحسنه بعضهم من بعض. فمن الآراء المشهورة ما هو مؤثر ومحمود عند الجميع ومنها ما هو مطرّح ومستنكر عند الجميع. وذلك هو الرأي الشنيع، وهذان يتقابلان في المشهور كتقابل الصادق والكاذب في القضايا العلمية، فالصادق في العلمية نظير المؤثر والمحمود في الجدلية. والكاذب في العلمية نظير الشنيع في الجدلية، وهذه الآراء المشهورة هي لهم في جميع أجناس الأمور التي ينظر فيها ويقتنى معرفتها. وأجناس هذه الأشياء، ثلاثة: نظرية وعملية ومنطقية. **فالنظرية** هي القضايا الكلية التي لا يمكن الإنسان أن يفعل بإرادته جميع أشخاصها. **والعملية** هي الكليات التي يمكن الإنسان أن يعمل جميع أشخاصها بإرادته. **والمنطقية** هي التي سبيلها أن تستعمل آلات في أن تعلم بها الأمور النظرية والعملية، وبها يحترز من الغلط في المعقولات، وبها يمتحن الصدق والكذب في الأخبار والأقاويل.

فالمقدمات المشهورة منها مقدمات مشهورة في أشياء نظرية، ومقدمات مشهورة في أشياء عملية، ومقدمات مشهورة في أشياء منطقية. والمقدمات التي موضوعاتها كلية إذا كانت أشخاص موضوعاتها لا يمكن أن توجد إلا بإرادة الإنسان، فتلك هي المقدمات العملية. وإذا كان في أشخاص موضوعاتها ما قد يوجد لا بإرادة الإنسان، فتلك تعدّ في المقدمات النظرية. وإن كان قد يوجد من[1] أشخاصها شيء بإرادة الإنسان، إلّا أن كل واحد من الناس لمّا كان إنما يعاني من أجناس الأمور بعضها، صار إنما 192B يستعمل من المشهورات مقدار ما يحتاج إليه وينفعه في ذلك الصنف الذي يعانيه من أجناس الأمور. وبذلك المقدار من القضايا المشهورة يعني وإيّاه يَتَعَوَّد وفيه يُتدرَّب، ويستعمل كلّ واحد منهم المشهورات التي يحتاج إليها على إحدى جهتين: إما أن يستعملها كما هي، وإما أن يستعمل قواها وجزئياتها والأفعال الصادرة عنها.

« اختيار القضايا وتركيبها في الجدل »

والمشهورات لما لم يكن من سبارها أن تكون مطابقة للأمور ولا[2] كان من

---

١. (من) [— ح].   ٢. (لا) [— ح].

شرائطها التي تتميّز بها عن غيرها أن تكون صادقة أو كاذبة لم يمتنع أن يكون قولان متقابلان متناقضان أو متضادان مشهورين[١] جميعاً، وامتنع أن يكونا صادقين معاً. وأعني بالمتضادين ههنا، إما قولين يسلب أحدهما بالكل ما يوجبه الآخر بالكل في موضوع واحد بعينه، وإما قولين يوجبان أمرين متضادين إيجاباً كلياً في موضوع واحد بعينه. وأعني بالمتناقضين القولين اللذين هما في الحقيقة متناقضان، فبيّن أن المقدمتين المتناقضتين إذا أضيف إليهما[٢] مقدمة أخرى أمكن أن يأتلف عنهما[٣] قياسان ينتج أحدهما إيجاب شيء في موضوع ما، والآخر سلب ذلك الشيء عن ذلك الموضوع بعينه، ويثبت أحدهما[٤] ما يبطله الآخر. وكذلك المقدمتان المتضادّتان اللتان إحداهما[٥] موجبة، والأخرى سالبة إذا أُضيفت إليهما[٦] مقدمة واحدة أيضاً. وأما المقدمتان المتضادتان اللتان توجب إحداهما[٧] ضد الأمر الذي توجبه الأخرى في موضوع واحد بعينه. فإنه قد يمكن أن يأتلف عنهما قياسان ينتج أحدهما إيجاب أحد الأمرين المتضادين في موضوع، والآخر إيجاب الضد الآخر في ذلك الموضوع بعينه. ويلزم عن أحدهما إثبات ما يبطله الآخر. فإذن صناعة الجدل لها قدرة على أن تثبت وضعاً وتبطله بعينه، وعلى أن تؤلف قياسين على جزئي النقيض معاً وقياسين يثبتان المتضادين معاً. ويكون[٨] القياسان[٩] جميعاً جدليين ولا يمكن ذلك في العلوم اليقينية، فلذلك قد يمكن أن يوجد التشكيك في صناعة الجدل والتشكيك هو تأليف قياسين ينتجان نتيجتين متقابلتين. وإنما يكون ذلك بأن يشتركا في المقدمة الصغرى ويتقابلان[١٠] في الكبرى. والسبب في ذلك أنه[١١] لا يمتنع أن يكون في المشهورات الكلية مقدمات كاذبة بالجزء يخفى كذبها، لأن شهرة كلياتها، أعني شهرة وجود محمولها لجميع موضوعها، يجعل

192A

١. (مشهورتين) [ح].
٢. (إليها) [ح].
٣. (عنها) [ح].
٤. (أحدها) [ح].
٥. (أحديها) [ب].
٦. (إليها) [ح].
٧. (احداها) [ح].
٨. (ويكون) [— ح].
٩. (والقياس) [ح].
١٠. (ويتقابلا) [ح].
١١. (أن) [ح].

الجزء الكاذب منها أن يصدّق به ويقبل ويستعمل، مثل الجزء الصادق منها. فلذلك صارت شهرته تغمره مع الجزء الصادق منها، ولا يشعر بكذبه، فإن شأن الإنسان من أول أمره أنه متى رأى المقدمة صادقة وموجودة في أشياء كثيرة، ولم يعلم في أي شيء ليست كذلك، أخذها كلية على الإطلاق. فلذلك يمكن أن يعاند كثير من المشهورات عناداً صحيحاً، ولا يبطل بالعناد شهرة كليتها، بل إنما يبطل صدق كليتها فقط، إذا لم تكن مشهورة من حيث هي صادقة. فإذا كان كذلك كانت متقابلاتها[١] التي تضادها 193B صادقة، فيما كذبت فيه تلك، وكاذبة فيما صدقت فيه. فإذا كانت هذه المقابلات مشهورة أيضاً صودفت مقدمتان متقابلتان مشهورتان كليتان، فإذا استعملت أمثال هذه المشهورات مقدمات في قياسات على مطلوبات واحدة بأعيانها أنتجت نتائج متقابلة، على مثال المقدمات التي عنها لزمت. فالناظرون في الأمور إذا فحصوا عنها بالمقدمات المشهورة من حيث هي مشهورة، اقتصرت بهم في آرائهم التي يستنبطونها على الظنون دون اليقين. وإذا اتفق أن استعمل كل واحد منهم مقابل ما استعمله الآخر، ولم يشعر ولا واحد منهما بالجزء الكاذب من كل واحد منهما، اختلفت[٢] آراؤهم في الشيء الواحد. وإذا استعمل الإنسان الواحد منهم في وقت ما مقابل ما استعمله[٣] في وقت آخر، انتقل من رأي إلى رأي آخر مراراً كثيرة وإذا استعملها كلّها في وقت واحد وكانت قوتها عنده واحدة كسبته حيرة وتوقفاً[٤]. والناظرون في الأمور الذين[٥] يلتمسون فيها الصدق من هذه الجهات يلزم أن يكونوا، إما متضادّي الآراء، وإما منتقلين من رأي الى رأي، وإما متحيّرين. وبيّن أن هذه لا يمكن أن يقع فيما استعملت فيه المقدمات الصادقة بالكل من جهة ما هي صادقة، لأنه لا يمكن أن يصدق المتضادان معاً، بل[٦] إذا صدق أحدهما بالكل كذب الآخر بالكل. ويشبه أن لا[٧] يكون[٨]

---

١. (مقابلاتها) [ح].
٢. (اختلف) [ح].
٣. (الآخر) [+ ح].
٤. (وتوددا) [ح].
٥. (الذي) [ح].
٦. (المتضادان مقابل) [ح].
٧. (لا) [— ح].
٨. (لأمر) [+ ح].

193A في طاقتنا [١] التي لنا بالفطرة من أول الأمر أن يحصل لنا المقدمات الصادقة الأول كلية ، من غير أن يختلط [٢] بها كذب لا يشعر به ، إما في جميعها أو في كثير منها . وأن لا يكون لنا في أول الأمر شيء نسيّر به المقدمات الأول سوى أن تكون مشهورة فقط . وأن لا تكون أيضاً في طاقة كل إنسان أن يشعر وحده من تلقاء نفسه بالمشهورات المتقابلة معاً ، بل [٣] إنما يكون قد حصل للواحد من الناس من كل مشهورين متقابلين أحدهما فقط ، وحصل للآخر المقابل الآخر . وأن لا يكون أيضاً في طاقة كلّ أحد أن يشعر بكلّ كذب في كلّ مقدمة مشهورة كلية كاذبة بالجزء ، خفية الكذب .

ويشبه أن يكون مبادئ النظر في الأمور والفحص عن الصدق والحق فيها هي المقدمات المشهورة ، إذ كانت الشهرة الواردة [٤] على النفس هي التي تربط أحد جزئي المقدمة بالآخر منها ، أعني المحمول بالموضوع ، ويقع التصديق بها ولأجل شهرتها يأخذ الإنسان ما هو منها مرتبط في النفس بإيجاب ، وعلى كمية ما أنه أيضاً موجب خارج النفس ، وعلى تلك الكمية بعينها . وما هو في النفس مرتبط بسلب ، وعلى كمية ما أنه أيضاً سالب خارج النفس ، وعلى تلك الكمية بعينها [٥] . فإن كان ما في النفس من هذه آراء كلية حكمت عليها أيضاً أنها خارج النفس كلية ، فيكون الإنسان قد استعملها وكثير منها كاذبة بالجزء ، ولا يشعر بكذبها ، وكثير منها تكون مقابلاتها [٦] مشهورة أيضاً من حيث هي كلية ، فتكون لذلك يأخذها يقينية وهي ظنون وصادقة بالكل وإنما هي صادقة بالجزء .

« كيفية العمل بالجدل »

194B وليس في قوة كل واحد لا أن يتغيّر [٧] بالجزء الكاذب في الكليات التي عنده ، ولا

---

١. (طاقتها) [ح].
٢. (يحتاط) [ح].
٣. (المتقابلة مقابل) [ح].
٤. (الواحدة) [ح].
٥. (وما هو في النفس... بعينها) [— ح].
٦. (متقابلاتها) [ح].
٧. لعلّه (أن يشعر) [هـ B ب].

بكلا[١] المتقابلين من كل مشهورين متقابلين ، فإذن ليست تني[٢] قوة كل واحد أن يعاند الجزء الكاذب من كل كليّة كاذبة مشهورة الكلية ، ولا أن تخلّص مقدار ما فيها من الصادق فتفرده من الكاذب . فإذا لم يمكنه ذلك فيها لم يمكنه أيضاً أن يخلص مقدار الصدق في النتائج اللازمة عنها . فيبقى كلّ رأي من آراء الناظر . إما كلّها . وإما كثير منها صادقاً مخلوطاً بكذب لم يشعر به . وإذا كان إنما شعر كل واحد من الناظرين من المشهورات بمقابل ما يشعر به الآخر . واستعمل كلّ واحد في فحصه ونظره ما يشعر به فقط . تضادّت آراؤهم لا محالة وتناقضت . إلا أنه ليس يكون في قوة كل واحد على انفراده أن يفي بتخليص[٣] الصدق المخلوط بالكذب وتمييز الكذب منه واطراحه . إذ كان تخليص الصدق واطراح الكذب إنما يكون بعناد المقدمة الكاذبة ، وهو بعد لم يشعر بالمقدمات المقابلة التي بها يمكن أن يعاند المقدمات التي عنده . وكل واحد من الذين آراؤهم متناقضة . إما أن يشعر بما في اعتقاده من النقص ويستريب بما عنده من ذلك . وإما أن لا يستريب ولا يشعر بشيء من النقص . بل يكون عنده أن الذي أدركه هو الصحيح الذي لا يجوز غيره . فإن كان كل واحد منهم يريبه ما عنده ويشعر بما فيه من النقص ، غير أنه ليس يقف على ما يعاند به رأيه ولا على ما يعاند به المقدمات التي أنتجت له تلك الآراء ، اضطر كلّ واحد منهم إلى أن يشارك غيره من الناظرين معه ويتلاقوا على الفحص ، فيسأل[٤] أحدهما ويجيب الآخر . وإن كان لم يشعر ولا واحد منهم بما في رأيه من النقص من كل واحد منهم بما أفضى إليه من العلم وأحبه وحُمّي له وحامى عنه ونافس فيه غيره ، ورأى لنفسه فضيلة السبق ، وأحب تعليم غيره ليكون له مع ذلك رياسة التعليم ، وأن يشهد بالفضل[٥] في العلم ، على مثال ما يلحق الناس ذلك من سائر الخيرات . فيبتدى[٦] كل واحد في ترتيب ما عند[٧] غيره ، والازدراء به وتقوية ما عنده وتعظيمه[٨] ، فيتلاقون عند ذلك على مناقضة بعض لبعض للمنافسة

194A

---

١. (بكلي) [ح].
٢. (بني) [ح].
٣. (تخليص) [ح].
٤. (فيشمل) [ح].
٥. (يشهدها لفضل) [ح].
٦. (فينقل في) [ح].
٧. (منه) [ح].
٨. (وتنظيمه) [ح].

والمغالبة. فلأجل كلا الأمرين يحتاج كلّ واحد منهم إلى أن يشارك سائر الناظرين ويتلاقوا على الفحص، إما حمية ومنافسة(١) ومحاماة وعصبيّة(٢)، وإما لطلب الفائدة ولتخليص الصدق عن الكذب وليكمل في كلّ واحد منهم العلم وليزول النقص الذي شعر به في اعتقاداته، فيتفاحصون حينئذ ويبلغ كلّ واحد منهم(٣) أقصى طاقته(٤) بينه وبين نفسه في تعقب ما قد استنبطه(٥). ثم يقايس ما يراه هو في الشيء إلى ما يراه غيره في ذلك الشيء بعينه، ويستعمل قوة غيره ويستعين بها ويكون تأمله لقياس من ضاده فيه مثل تأمّله قياساً لو خطر بباله يوجب ضد ما يراه في الشيء. وتكون القياسات المتقابلة التي يأخذها عن جماعة مختلفي الآراء بمنزلة القياسات المتقابلة التي تكون عنده.
195B فيتعاون جماعة كثيرة على تأمل تلك، ويترافدون(٦) على تخليص الصادق من كلّ مقدمة ومن كلّ نتيجة، وذلك إنما يكون بمعاندة بعض لبعض ومناقضة بعض لبعض. فيحتاج كلّ واحد مع كلّ واحد إذا تلاقوا إلى أن يكون أحدهما سائلاً والآخر مجيباً ليبلغ كلّ واحد منهما في ذلك الشيء أقصى طاقته، ويستفرغا(٧) مجهوديهما في إحضار ما يبطل به الرأي الذي استعملاه وضعاً وما يثبت به. وإن لم يتلاقوا فما يثبتونه من ذلك أثبتوه في الكتب. فلا يزال كل واحد مع كل واحد بهذه الحال في كل ما تختلف فيه آراؤهم يتعاندون ويتناقضون، إما بالمشافهة بها وإما بإثباتها في الكتب، وتكون تلك أحوال الغابرين في الآراء المحفوظة والمكتوبة في الكتب من آراء من سلف. وذلك أن يكون الآتون من بعد يناقضون من قبلهم، ولأنهم يرومون العلم تكون طرقهم المستعملة في السؤال والجواب طرقاً مختلطة من طرق جدلية وطرق علمية، وتستعمل غير متميزة بعضها عن بعض. وكلّما كان التعاند والتناقض أكثر وتداولوا في زمان بعد زمان وامتد الزمان بذلك وطال ودأبوا عليه، كان أقرب إلى أن يخلص الصادق من الكاذب في كل مقدمة كلية اختلط كذبها بصدقها. وكان أحرى أن يؤتى على جميع المطلوبات

---

١. (فلأجل كلا... ومنافسة) [— ح].
٢. (وحصفية) [ح].
٣. (العلم وليزول النقص... واحد منهم) [— ح].
٤. (طاقة) [ح].
٥. (استنبط) [ح].
٦. (وتراقدون) [ح].
٧. (ويتفرغا) [ح].

والقياسات على كل مطلوب ، وكان أحرى أن يقفوا على الطرق العلمية . فإذا كان هذا
195A التداول لا للعصبية والمحاماة عن الآراء كان السائل والمجيب إذا سبق أحدهما إلى إبطال ما كان صحيحاً عند الآخر حميدين ، وكانت الفائدة لكليهما والظفر لها[١] جميعاً . وإن كان ذلك على جهة التنافس في تصحيح الآراء والتغالب عليها والتسابق إليها[٢] كان الظفر لواحد منهما فقط . وكان استقصاء كل واحد فيما ينصر به رأي نفسه ويثبته ويزيّف به رأي غيره ، ويعاند أكثر وأشد ، وكان أحرى أن يتميز الصدق عن الكذب وأحرى أن يصادف الأشياء النظرية كلها ، حتى يؤتى عليها بأسرها وتحدث حينئذ الصنائع الفكرية الجهادية التي يقصد بالمخاطبة فيها أن يظهر فضل[٣] قوة الإنسان على إبطال الشيء وإثباته ، وذلك إما لمحبة الغلبة فقط وللكرامة التي يتبعها أو لخير آخر من الخيرات الأنسيّة .

« أنواع الأقاويل والتمييز بينها »

فإذا حدث ذلك فلا يمتنع أن تصير الأقاويل الجهادية جدلية وسوفسطائية ، والمخاطبة الجهادية الجدلية هي المخاطبة التي يلتمس بها الغلبة[٤] بالمقدمات المشهورة ، التي هي بالحقيقة مشهورة ، والجهادية السوفسطائية هي التي يلتمس بها الغلبة باستعمال المقدمات[٥] التي هي في ظاهر الظن مشهورة ، من غير أن تكون في الحقيقة مشهورة ، وبالأشياء التي تلبس وتموّه حتى توهم فيما ليس بمشهور أنه مشهور ، وفيما هو مشهور أنه ليس بمشهور . فتحدث الأقاويل السوفسطائية ، وهي ثلاثة أجناس : منها ، الأقاويل التي أشكالها قياسية ومقدماتها مشهورة في ظاهر الظن ، من غير أن تكون في
196B الحقيقة مشهورة . ومنها ، الأقاويل التي أشكالها غير قياسية في الحقيقة ، ويظن بها في الظاهر أنها قياسية ، ومقدماتها مشهورة في الحقيقة . ومنها ، الأقاويل التي أشكالها في

---

١. (لنا) [ح].
٢. (ما) [+ ح].
٣. (أن يظفر) [ح].
٤. (باستعمال) [+ ح].
٥. (المشهورة التي هي... المقدمات) [— ح].

ظاهر الظنّ قياسية ومقدماتها في ظاهر الظن مشهورة، من غير أن تكون كذلك في الحقيقة. فالجنس الأول من هذه الثلاثة تسمى قياسات لصحة أشكالها والباقيان يسمّيان مِراءً وقولاً مِرائياً ولا يسمّيان قياساً، وبالجملة كلما كانت أشكالها فاسدة فلا تسمّى قياسات وإن كانت مقدماتها صحيحة.

والسوفسطائية صناعة يحصل بها[١] للإنسان القدرة على أن يعمل من مقدمات مشهورة في الظاهر قياساً في الحقيقة، أو من مشهورة في الحقيقة ما هو في الظن قياس، أو ممّا هي في ظاهر الظن مشهورة قولاً هو في ظاهر الظن قياس، يلتمس به إبطال كلّ ما يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل ما يتضمن السائل إبطاله. والقياس العلمي وهو البرهان هو القياس المؤلف من مقدمات صادقة كلية يقينية أُول، أو من مقدمات حصل عليها من مقدمات صادقة كلية يقينية أُول.

« الجدل والعلوم الأخرى »

والعلوم الفلسفية وهي اليقينية هي التي تستعمل أبداً في بيان مطلوباتها كلّها القياسات العلمية التي ذكرناها، والطريق المختلط الذي ذكرناه هو الذي كان طريق المتفلسفين في القديم إلى أن تميّزت الطرق الثلاثة بعضها عن بعض، فانقسمت إلى علمية وجدلية وسوفسطائية. وحصلت الطرق العلمية فصارت الصناعة العلمية وهي[٢] الغاية المقصودة، وصارت الصناعة الجدلية ارتياضاً وتوطئة لها وآلة وخادمة للصناعة العلمية، وبقيت السوفسطائية محاكية للجدلية ومشبّهة[٣] لها، ومظنونة إنها هي الجدل. وربما أوهمت أنها هي الفلسفة. وموضوعات الصنائع الثلاث واحدة ومطلوباتها أشياء واحدة بأعيانها، وتختلف في الأغراض[٤] القصوى وفي المبادئ. فالفلسفة غرضها الأقصى هي السعادة القصوى، والجدل فغرضه الأقصى أن يحصل للإنسان القوة على الفحص وتوطئة ذهنه[٥] نحو الفلسفة وإعداد مبادئها ومطلوباتها. 196A

١. (يحصن بها الإنسان) [ح].
٢. (هي) [ح].
٣. (ومتممة) [ح].
٤. (الأعراض) [ح].
٥. (ذهنية) [ح].

وبالجملة فإن غاية صناعة الجدل إرفاد[١] صناعة الفلسفة وخدمتها، والسوفسطائية فغرضها الأقصى أن يوهم في الإنسان العلم والحكمة وطلب السعادة القصوى، وضمير من يوهم ذلك وسرائره وغرضه في باطن نفسه أن يحصل له مال أو كرامة أو مدح أو شيء غير ذلك من الخيرات الجاهلية. وتختلف أيضاً في المبادئ، فمبادئ الفلسفة المقدمات الكلية الصادقة اليقينية الأول. ومبادئ الجدل هي المقدمات الكلية المشهورة التي حدّدناها. ومبادئ السوفسطائية هي المقدمات الكلية المموّهة بالأشياء التي توهم في ظاهر الأمر أنها مشهورة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة. والمقدمات الكلية المشهورة التي هي كاذبة بالجزء فإن شهرتها تخفي الجزء الكاذب منها، كما قلنا، ويعسر لأجل ذلك في أول الأمر تخليص الجزء الصادق منها. والمقدمات اليقينية الكلية الأول فيلحقها كلها أن تكون أيضاً مشهورة، وتؤخذ في أول الأمر من حيث هي مشهورة من غير أن تسبر بشيء[٢] آخر، ولا أن يشترط فيها الشرائط التي ذكرت في كتاب البرهان. 197B فلذلك تؤخذ في الجدل وفي الصنائع التي لا تسبر[٣] فيها بشيء آخر، سوى أن تكون مشهورة على أنها صادقة يقينية بالعرض. فإذا كان ذلك كذلك فالقياسات الكائنة عنها تفيدنا في نتائجها الظنون، إلا أنها ظنون صادقة لكنها صادقة بالعرض لا بالذات. والمقدمات الكليّة المشهورة الكاذبة بالجزء التي شهرتها تخفي كذبها، فإن القياسات الكائنة عنها بيّن أنها تفيدنا في نتائجها الظنون الكاذبة. فقد تبيّن بما قلناه ما مبادئ الظنون الكاذبة وما مبادئ الظنون الصادقة. وأما المقدمات التي هي في الظاهر مشهورة وليست مشهورة ولا هي يقينية ولكن مُوِّهَتْ حتى ظُنَّ بها أنها مشهورة. فإنها تموّه[٤] بأشياء أخر سوى أن تجعل مشهورة، وتلك الأشياء هي التي أحصيت في كتاب سوفسطيقا. والكذب يخفي أولاً في مبادئ الجدل خفاء شديداً، ولا يتبيَّن إلا بعد تفتيش شديد في زمان طويل لأجل شهرتها وشهادة الجميع لها أنها كذلك. وتخفي أيضاً في مبادئ السوفسطائية لا لأجل شهرتها بل لأجل الأشياء التي لبست[٥] شنعتها[٦]، وشهرة كذبها، حتى أوهمت

١. (إرباد) [ح].
٢. (شيء) [ح].
٣. (تسر) [ح].
٤. (توتى) [ح].
٥. (ليست) [ح].
٦. (شهرتها) [ح].

فيما ليست بمشهورة أنها مشهورة، وفيما هي مشهورة الكذب، ومطّرحة عند الجميع أنها مشهورة الصدق ومؤثرة عند الجميع. وأوهمت فيما هو مؤثر محمود أنه شنيع ومطّرح. ولمّا كان خفاء الكذب في مبادئ الجدل لأجل شيء يشتمل الجميع، وذلك هو شهرتها وشهادة الجميع لها. وكان خفاء الكذب في مبادئ السوفسطائية ليس لأجل شيء يشمل الجميع، ولا بالإضافة إلى الجميع صار يفطن للكذب في مبادئ السوفسطائية بسرعة، أو بتأمّل يسير. وصار الكذب في مبادئ الجدل لا يفطن له إلا بعد تأمل شديد، وجميع ما يوجد في الجدل يوجد في السوفسطائية. وذلك أن كلّ شيء هو في الجدل بالحقيقة هو بعينه في السوفسطائية بتمويه. ولذلك يوجد سؤال سوفسطائي وجواب سوفسطائي، كما يوجد جواب جدلي وسؤال جدلي، ويوجد تشكيك سوفسطائي كما يوجد تشكيك جدلي، ويوجد تبكيت وعناد سوفسطائي كما يوجد تبكيت وعناد جدلي. إلا أن جميع هذه في الجدل بالحقيقة، وفي السوفسطائية بتمويه، إذ كان الجدل يستعمل قياساً في الحقيقة ومقدمات مشهورة على الحقيقة. ومقدمات السوفسطائية قد يظن بها أنها مشهورة وليست كذلك، وكذلك قياساته ربما ظنّ بها[1] أنها قياس وليست قياساً. والجدل ليس فيه مظنون بل قياس في الحقيقة ومقدمات مشهورة على الحقيقة.

197A

« منفعة الجدل وأهميته »

والجدل « نافع »[2] في خمسة أشياء:

١ — **منها**: أن يُروِّضَ الإنسان ويُعِدُّ ذهنه نحو العلوم اليقينية، وذلك أنه يعوّده الفحص ويعرّفه كيف الفحص وكيف ينبغي أن يرتّب الأشياء، وتنتظم الأقاويل عند الفحص. حتى يهجم[3] على المطلوب ويكسب ذهنه سرعة الوقوع على الحد الأوسط، ويجعله مقتدراً على سرعة مصادقة القياس على أي مطلوب فرض، ويفيده

198B

---

١. (بما) [ح].

٢ (تابع) [ب].

٣. (ينتج) [ح].

القوة على عناد كل رأي يسمعه أو يقال له ، وعلى سرعة الوقوف على مواضع العناد وفي كلّ قول يفرض . فيعوّده أن لا يقنع ببادئ الرأي وما يوجبه الخاطر الأول والسانح السابق وظاهر النظر دون الاستقصاء والتنقيب[١] ، ويصيّره بحال من لا يُستمال برأي ولا يُستهوى بقول أصلاً ولا يستعمل حسن الظن ولا الهوى ولا العصبية ، لا في نفسه ولا في غيره ولا يسكن لرأي نفسه ، أو رأي لغيره ويقنع به . بل تصير الآراء عنده من حيث هي آراء في صورة ما سبيله أن يستراب به ، عسى أن يكون كذباً أو غلطاً . ويحمله ذلك على أن يمتحن الآراء المقبولة التي كان لقيها[٢] أولاً وأدّب بها وعوّدها ، حتى أنه ربما حمل كثيراً من الناس في كثير من الأوقات على الاسترابة بالمحسوسات وامتحانها . كما عرض لبرمنيدس ولزبين[٣] إلى أن قالا في الحركة إنها غير موجودة وإن الكثرة غير موجودة وإن الموجود واحد . ورأوا أن يتبعوا ما توجبه المشهورات التي كانت هي المعقولات عندهم وأن يستراب بالمحسوس ، إذ كانت المعقولات أخصّ بالإنسان من المحسوسات[٤] ، ومن دون أن يوطأ ذهن الإنسان هذه التوطئة ، وتكون فيه هذه القوة لا يمكن أن يصير إلى الحق والآراء الفلسفية ، وذلك أن الذي ينشأ[٥] عليه الإنسان ويعرفه أولاً هي الآراء المشهورة التي في بادئ الرأي مؤثرة عند الجميع والآراء المقبولة والآراء المحسوسة . فالمقبولات هي التي ليس فيها للإنسان بصيرة نفسه وإنما يتكل فيما يقبله من ذلك على بصيرة غيره ممن يحسن الظن به . وليس يمكن أن يصير له رأي علمي أو يكون له بذلك الرأي بصيرة نفسه ، وإنما يصير له به بصيرة نفسه بأن يحصل عنده في ذلك قياس مؤلف عن مقدمات قد علمت منذ أول الأمر ، وصار للإنسان بها بصيرة نفسه لا عن قياس ولا دليل أصلاً . وتلك أولاً هي مقدمات أخذت ببادئ الرأي الشائع وبادئ الرأي هو ما لم يتعقب ، ولذلك لا يؤمن أن يكون فيها كذب من غير أن يشعر به الإنسان . فلذلك يضطر أيضاً[٦] إلى امتحانها وتعقّبها ، وليس يمكن تعقبها وامتحانها إلا بعنادها . وليس يمكن ذلك إلا بالقدرة على الوقوف على

198A

---

١. (والتنفير) [ح].
٢. (لقنها) [ح].
٣. الأرجح لزينون.
٤. (للمحسوسات) [ح].
٥. (ينتهي) [ح].
٦. (أيضاً) [— ح].

مواضع العناد. وليس يمكن ذلك إلا بصناعة الجدل، فإن صناعة الجدل هي التي تكسب الإنسان هذه القوة. فإذن[١] لا يمكن الإنسان بأن يصير إلى الحق أو[٢] الفلسفة إلا بالقوة الجدلية. ولذلك نجد أرسطوطاليس يقدم[٣] أيضاً في أوائل أقاويله في جلّ[٤] ما يلتمس تبيينه من العلوم الطبيعية والإلهية والمدنية الأقاويل الجدلية والفحص الجدلي عن ذلك الشيء. حتى إذا استوفاها صار بعد ذلك إلى إحضار البراهين في ذلك الشيء. ولذلك قال أفلاطون في كتاب برمنيدس فيما حكاه عن برمنيدس أنه أوصى سقراط الحدَث الذي كان يناظره، فقال له: رُضْ نَفْسَكَ فإنك أنت بعد حدث بالشيء الذي هو عند العامة هذيان وفضول وكثرة كلام، ما دمت حدثاً وإلا فاتك الحق. وأراد به رُضْ نفسَك بالجدل والأقاويل الجدلية، والدليل على أنه أراد به الجدل والأقاويل الجدلية أنه لمّا أوصاه بهذا وحثّه عليه، شرع بعد ذلك معه في الأقاويل الجدلية التي هي على طريق التشكيك، باحثه وفحص عن الواحد وشرع في إثباته ثم في إبطاله على جهة ما تتداوله صناعة الجدل، فهذه إحدى منافع الجدل في الفلسفة. 199B

٢ – ومنها: أنه يوطئ للعلوم اليقينية وتعدّ[٥] جميع موضوعاتها ويعدّها لها، فإنه يعدّ لها جميع المقدمات المشهورة، وهي التي في جملتها توجد المقدمات الصادقة الكلية الأولى، وهي مبادئ العلوم اليقينية. وتعدّ لها أيضاً جميع المطلوبات، وهي القضايا التي هي خارجة عن المشهورات، وهي التي لإثباتها وإبطالها تعمل القياسات الجدلية. وتعدّ لها جميع المقاييس الجدلية التي على تلك المطلوبات، فتجعل لها هذه كلها عتيدة بالفعل، وتعطي الإنسان القدرة على صنعتها وإحضارها في أي وقت شاء. فإذا حصلت هذه كلها فإنما يبقى بعد ذلك أن يمتحن ويسبر[٦] بالقوانين والشرائط البرهانية والعلمية التي سبيلها أن تذكر وتحصى في كتاب البرهان، فما انطبق عليه من المشهورات شرائط

---

١. (فإذاً) [ح].
٢. (و) [ح].
٣. (مقدم) [ح].
٤. (حل) [ح].
٥. (وتعد) [— ح].
٦. (ويسير) [ح].

المعقولات الكلية اليقينية الأولى، جعلت أوائل العلوم اليقينية. وما انطبق عليه من المشهورات شرائط المطلوبات في العلوم صارت تلك المشهورات التي كانت مبادئ في الجدل مطلوبات في العلوم اليقينية. وكذلك نتأمل المطلوبات التي أعطتها صناعة الجدل 199A ونمتحن بشرائط المطلوبات البرهانية وقوانينها. فما انطبق عليه منها تلك الشرائط صارت أيضاً مطلوبات في العلوم. وعلى هذا المثال نمتحن[١] القياسات التي أعطتها صناعة الجدل، فما انطبق عليه من المقاييس شرائط البرهان جعلت براهين. وفي الجملة كلّ شيء أعطاه الجدل وأعدّه إذا كان ينطبق عليه القوانين والشرائط العلمية صار ذلك الشيء مشتركاً في الصناعتين جميعاً. وما كان[٢] لا ينطبق عليه شيء من شرائط الأمور العلمية بقي خاصّاً بصناعة الجدل واستعمل خاصاً للارتياض فقط، فهذه هي المنفعة الثانية.

٣ — **ومنها**: أن العلوم اليقينية ضربان: **ضرب** موضوعاته هي التي ترشد الإنسان الناظر فيه والفاحص عنه إلى الصواب بسهولتها على الذهن وسرعة تخلّصها في النفس عن الأعراض التي تقارنها، ولأنها ميسرة[٣] في ذواتها لأن يتخيلها الإنسان ويتصوّرها مجردة عن المادة، من غير أن يحوج[٤] الإنسان فيها إلى قوة من ذهنه كبيرة، وذلك علوم التعاليم. **وضرب** موضوعاته[٥] تمنع جانب الصواب فيه لعسر تخلصها في الذهن عن المادة، بل إنها لا تتخلص وإنما تفهم أبداً مع موادها وفي موادها. فلذلك لا يؤمن إذا كانت في المواد أعراض كثيرة أن يقترن بها عند فهمنا لها تلك الأعراض، فتغلط الناظرين عن الحق في تلك الأشياء وتتخيل الشيء الواحد للناظرين فيه على أحوال متقابلة، فتوقعهم[٦] في ظنون متضادة، فيتنازعون فيها الآراء، وتحيّرهم لأنها إذا لم 200B تتخلص المعاني في النفس مجردة عن المادة وعن الأعراض التي تقارنها لم تخلص في المقدمات الأول من أول الأمر كلياتها. لأن الأمور المعقولة متى لم تتميز بعضها عن

---

١. (تمتحن) [ح].
٢. (منها) [+ ح].
٣. (مسيرة) [ح].
٤. (يحتج) [ح].
٥. (موضوعاتها) [ح].
٦. (فتوهم) [ح].

بعض في النفس تمييزاً تاماً، حتى يخلص كل واحد منها في الذهن بطبيعته التي تخصه مجردة، لم يخلص الموضوع فيها موضوعاً للمحمول فيها كلياً على التمام، بل يبقى[١] فيه موضع شريطة ما أو شرائط. ويستعمل في أول الأمر على أكثر ما يمكن الإنسان من التخليص إلى أن ترد بعد ذلك المعاندات فتخلصه. وأيضاً فإن الأمر متى اقترنت إليه مادة أو عرض من الأعراض وعسر تصوره، أو لم يمكن دون المادة ودون الأعراض، أمكن أن يكون المحمول على ذلك الشيء من حيث هو مفرد بطبيعته محمولاً ما. وإذا أخذ من حيث هو موصوف بتلك المادة كان محموله ضد محموله. فإذا لم يتميّز لنا ذلك الشيء من حيث هو مفرد عن[٢] نفسه من حيث هو مقترن بمادة، وأخذناه بحال واحدة لحق ذلك الشيء الواحد محمولان متضادان. وكذلك إذا كان المقترن به عرضاً ما في المادة فلم تتميز لنا ذاته مجردة عن ذاته، من حيث هو مقترن بذلك العرض، وكان يلحقه لأجل حاليه محمولان متضادان. وكذلك إذا كان مقترناً بعرضين، وكان يلحق كل واحد من العرضين محمول ضد المحمول الذي يلحق الآخر، وأخذنا ذلك الشيء من حيث يوصف بأحد العرضين، بالحال التي بها نأخذه من حيث هو موصوف بالعرض الآخر، وهي حاله التي تعمّ العرضين وتشملها. وينطوي العرضان فيها انطواء لا يتميّز لنا كل واحد منهما عن صاحبه لحق ذلك الشيء محمولان متضادان. فإذا كانت 200A المقدمات المشهورة التي عندنا في هذه العلوم مشهورة معلومة من أول الأمر وفي بادئ الرأي، واستعملناها مقدمات كبرى وقرنّا[٣] إليها مقدمات صغرى أنتجت لنا لا محالة نتائج متضادة ومتناقضة.

وهذه العلوم التي حال مقدماتها هذه الحال هي العلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم المدني. ويدلّ على ذلك أيضاً أن ما كان من علوم التعاليم أقرب إلى العلم الطبيعي، مثل علم المناظر وعلم الموسيقى وعلم الحيل. فإن هذه لمّا كانت أقرب إلى العلم الطبيعي من العدد والهندسة صار كل واحد منها فيه أو في مبادئه من العسر والاختلاف على حسب قربه من العلم الطبيعي. والعدد لمّا كان في غاية البعد عن العلم الطبيعي لم يكن في شيء

---

١. (تبقى) [ح].

٢. (من) [ح].

٣. (وقونا) [ح].

منه عسر أصلاً ، فلذلك لم يقع فيه اختلاف أصلاً. والهندسة في بعض مبادئها عسر يسير[١] على قدر انحطاطها عن رتبة العدد في البعد عن المادة. ثم علم النجوم أعسر كثيراً من الهندسة والاختلاف فيه أكثر. ثم علم المناظر وبعد ذلك علم الموسيقى وعلم الحيل وخاصة[٢] في مبادئ هذه. والسبب في جميع ذلك هو ما قلنا. فإذن[٣] هذه العلوم الثلاثة لا يمكن أن يوقف على الحق فيها أو يتقدم تشكك جدلي قبل النظر فيها بالطريق العلمي ، ومتى استعمل فيها من أول الأمر علم دون التشكك[٤] الجدلي ، إما لا يدرك منه شيء أو إن أدرك منه شيء أدرك ناقصاً جداً. وذلك أن جلّ[٥] ما في هذه العلوم ، إما أمور مقترنة بمواد أو مقترنة بأعراض أو يوصل إلى معرفتها بأمور حالها هذه الحال. فلذلك صارت هذه يوجد لها المتضادات[٦] معاً. ولمّا كان الجدل هو الذي يعطي في كل واحد وجود المتضادين وهو الذي به يقدر على وجود قياسين متضادين ، وكان البرهان والصناعة البرهانية لا يمكن أن تعطينا القياسات المتضادة. ولا تبين[٧] لنا وجود أمرين متضادين في شيء واحد ، لم يمكن الفحص عن هذه الأشياء بالصناعة البرهانية. ومع ذلك فلأن الصناعة البرهانية إنما تحلّ الشك بأن تعطي الجهات التي من أجلها لحق الأمر الواحد محمولات متضادة ، حتى يزول التضاد عما ظنّ به التضادّ. ولا يمكن أن تعطي الصناعة البرهانية الجهات التي بها يزول التضاد عن الأقاويل قبل أن يحصل عندنا التضاد فيها ، لزم أن تكون صناعة الجدل التي تعطي المتضادين تتقدم ضرورة الصناعة البرهانية التي تعطي جهات تزيل الشك والحيرة. فلذلك قلّ ما نجد أرسطوطاليس يتكلم في شيء من كتبه في هذه العلوم الأقدم قبل الشيء الذي يلتمس البرهان عليه تشكيكات جدلية ، ثم أردف ذلك بالبراهين. ولذلك رتّب أفلاطون الجدل عند تأديبه ملوك المدينة الفاضلة والفلاسفة بعد التعاليم وقبل العلوم الثلاثة الباقية. 201B

٤ — **ومنها** : أن مبادئ العلوم اليقينية لمّا كانت كلية قد عقلت منذ أول الأمر ،

---

١. (يسر) [ح].
٢. (وخاصته) [ح].
٣. (فإذاً) [ح].
٤. (التشكيك) [ح].
٥. (حال) [ح].
٦. (المتضادان) [ح].
٧. (يبيّن) [ح].

201A وكان كثير منها أو جلّها إنما تكون معطّلة غير مستعملة منذ أول الأمر لتشاغل الإنسان في أول أمره بما سبيله أن يؤدّب به في حداثته، إلى أن يأتي عليه الثالث من الأسابيع وسائر الصنائع التي سبيلها أن لا تستعمل فيها تلك المعقولات. إذ ليست هي مبادئ لها ولا نافعة فيها، إذ ليس كلّ معقول مبدأ لكل صناعة. وكثير منها قد يستعمله الإنسان فيما يعانيه منها لا على أن يستعملها كما هي كلية، لكن أن يستعمل قواها وجزئياتها ويستغني عن أن يستعملها كلية في غاية ما يمكن من العموم. ويجتزئ[1] بقواها إذ كانت هي الكافية في تلك الصنائع، والأمور التي يعانيها فتبقى أيضاً كليات أمثال هذه المقدّمات الأول معطلة، فيحتاج في مثل هذه المبادئ إلى أن يفهم الوارد على العموم معانيها الكلية. فلا يمتنع أن لا يعترف بكلياتها إذ كان لا يتصورها كلية فيحتاج[2] في تفهيمه إياه إلى أن يستقرأ له جزئياتها التي جرت عادته أن يستعملها في الأمور التي يعانيها، وجزئياتها التي جرت عادات سائر أهل الصنائع أن يستعملوها، حتى تتصور في نفسه كليات القوى التي جرت عادته أن يستعملها. واستقراء النظائر خاص بالجدل، أو يؤتى بحدودها أو رسومها المشهورة، حتى إذا فهم معانيها صارت عنده في اليقين بها مثل يقينه بجزئياتها. وأيضاً فإن كثيراً من الأشياء إنما يبتدأ في معرفتها من المعرفة الأولى التي تسنح[3] للإنسان في بادئ الرأي عند الجميع، فإذا تأملها وجد ما[4] يعاند

202B تلك المعرفة، فيكون المعاند الذي وجده هو الذي ينبهه[5] على معرفة شيء كان قد أغفله في ذلك الأمر. ثم يتأمل ذلك فيجد أيضاً معانداً آخر للمعرفة الزائدة التي أفادها إيّاه المعاند الأول، فينبّهه[6] المعاند الثاني على معرفة شيء كان قد أغفله. فلا يزال كذلك إلى أن يأتي بهذا الترتيب على جميع ما ينبغي أن يعلم من أمر ذلك الشيء. وهذه ليس يمكن أن يجري[7] فيه على هذا الترتيب بصناعة إلا بصناعة الجدل، فصناعة الجدل إذن[8] في كثير من الأشياء تعطي مبادئ النظر على هذه الجهة. وأيضاً فإن

---

١. (ويحتذى) [ح].
٢. (فنحتاج) [ح].
٣. (تتسنح) [ح].
٤. (وجدها) [ح].
٥. (يتفهمه) [ح].
٦. (فيتفهمه) [ح].
٧. (يحذى) [ح].
٨. (إذاً) [ح].

البراهين على ضربين : أحدهما على الإطلاق والآخر بالإضافة ، فالذي على الإطلاق هو الذي يعطى بذاته اليقين على الإطلاق ، والذي بالإضافة هو الذي يكون برهاناً بحسب إنسان ما أو طائفة ما . فمبادئ العلوم اليقينية ليس يمكن أن يكون عنها براهين بالإضافة بحسب طائفة ما أو بحسب إنسان بعينه إذا كان ذلك الإنسان وحده أو الطائفة وحدها لا تعترف بتلك المبادئ ، إن[١] كانت هناك أشياء تغلطه وحده . والبراهين التي بحسب إنسان ما إنما تؤلف عن الأشياء المشهورة التي لا يعرى[٢] أحد من أن يكون ذلك رأياً له . وهذه البراهين هي قياسات تؤخذ عن صناعة الجدل .

فمن هذه الجهة قد ينفع أيضاً الجدل في مبادئ العلوم اليقينية ، فإنه لا يمتنع أن يكون في الناس من يتشكّك[٣] في الأشياء الظاهرة البيّنة بأنفسها ، على مثال ما نجد قوماً لا يعترفون أن التناقضات لا تصدق معاً . وكما أن قوماً ينكرون أن يوجد شيء يتحرك وآخرون يعترفون بالمتحرك ويبطلون الحركة . فالبراهين التي بها تثبت عندهم الحركة والمتحرك وأن المتناقضين لا يصدقان معاً هي البراهين بالإضافة إلى أولئك ، وإنما يكون عن المقدمات المشهورة . وكذلك مخاطبة من ينكر وجود الكثرة ويلتمس أن يبيّن[٤] الموجود واحد ، إنما ينبغي أن تكون بالقياسات المؤلفة عن المقدمات المشهورة . فلذلك قال أرسطوطاليس في أول السماع الطبيعي عندما أراد أن يَشْرَعَ في مخاطبة برمنيدس ، نحن نخاطب جدليّين[٥] وإن في مخاطبتهم فلسفة ما . ومنها إنّا لمّا كنّا مدنيّين بالطبع وكان يلزمنا لأجل ذلك أن نكون موالفين للجمهور محبّين لهم مؤثرين لفعل ما ينفعهم ، وعاد عليهم بصلاح أحوالهم . كما يلزمهم[٦] ذلك فينا ، وأن[٧] نشركهم في الخير[٨] الذي فوّض إلينا القيام به . كما يلزمهم أن يشركونا في الخيرات التي فوّض إليهم القيام بها ، بأن نبصرهم الحق في الآراء التي لهم في مللهم[٩] . فإذا شاركونا في الحق

202A

---

١. (إذ) [ح].
٢. الأرجح يعتري.
٣. (تشكك) [ح].
٤. (أن) [+ ح].
٥. (جدلين) [ح].
٦. (يلزم فهم) [ح].
٧. (وأن) [— ح].
٨. (الحيز) [ح].
٩. (عالمهم) [ح].

أمكن أن يشركوا الفلاسفة في سعادة الفلسفة بمقدار طاقتهم ، وأن ننقلهم عما نراهم لا يصيبون فيه من الأقاويل والآراء والسنن. وليس يمكن ذلك معهم بالبراهين اليقينية لبعد متناولها عنهم وغرابتها عندهم وصعوبتها عليهم ، بل إنما يمكن بالمعارف المشتركة لنا ولهم . وذلك أن نخاطبهم بالأقاويل المشهورة فيهم المعروفة عندهم المقبولة فيما بينهم ، فيحدث من هذا الصنف من التعليم الفلسفة الرابعة التي تعرف بالفلسفة الخارجة والبرانية . وقد ذكر أرسطوطاليس في كثير من كتبه أن له كتباً عملها في الفلسفة الخارجة 203B التي يلتمس تعليمها الجمهور بالأشياء المشهورة . وإنما تحدث لنا القوة على هذا الفن من الفلسفة بأن تكون المشهورات عتيدة[١] عندنا محصّلة لدينا ، وإنما نصل إلى ذلك بصناعة الجدل . وبهذا يشارك الفيلسوف الجمهور ويصير مصوناً ، فلا يستثقل ولا يستنكر أمره إذ كان في عادة الجمهور استثقال ما غرب عنهم واستنكار ما بعد مأخذه عليهم .

٥ — **ومنها** : أنه ليس يمكن أحد من أهل الصنائع العلمية أن يدافع بالقوة التي يستفيدها من صناعته[٢] الأقاويل السوفسطائية التي تبكت ويعاندها في صناعته . ولا أن يحلّ التشكيكات السوفسطائية التي يقصد بها تحيير صاحب تلك الصناعة وقطعه وتزييف صناعته وتهوين شأنها ، بل إنما يقدر على تلقي الأقاويل السوفسطائية صاحب الجدل فقط . فإذن صناعة الجدل بها يكون أيضاً صيانة الفلسفة عن السوفسطائيين ومدافعتهم[٣] عنها . **فهذه منافع صناعة الجدل في الفلسفة**.

فالجدل هو ارتياض ما للإنسان لمشاركته لغيره يصير به الإنسان معدّاً للعلوم اليقينية . وهو أيضاً توطئة للموجودات النظرية ، لأن تعلم علم اليقين وتخدم العلوم اليقينية في أن تعطي[٤] مبادئها على الطرق التي لخّصت . وتخدمها أيضاً في أن تعطيها

---

١. (عنيدة) [ح].
٢. (صناعة) [ح].
٣. (وموافقتهم) [ح].
٤. (يعطى) [ح].

الأقاويل التي بها يسهل أن يعلِّم الجمهور من الآراء المستنبطة من العلوم اليقينية ما هو نافع لهم، وينقلون عمّا لا نراهم يصيبون القول فيه وعمّا يضرّهم من الآراء، وتخدمها[١] أيضاً في أن تصونها عن السوفسطائيين. 203A

١. (وتحدها) [ح].

« المقالة الثانية : العمل بالجدل »

« الارتياض في الجدل »

وإذ الجدل ارتياض ما فصناعة الجدل صناعة رياضية ، مثل سائر الصنائع التي هي رياضيات وتوطئات لأشياء أخر ، مثل المصارعة والمحاضرة والمثاقفة وسائر الصنائع الرياضية التي أفعالها يقايس بها بين[١] المرتاضين ، ويقع فيها التنافس وطلب الغلبة ويزيد بعض على بعض وتصير الغلبة ومحبتها وما يلحق الإنسان منها من اللذة سبباً لتجويد[٢] الصناعة والتزيد من الارتياض وإعداد الأشياء التي بها تكون الغلبة والاستكثار منها. وتصير اللذة الكائنة عنها داعية إليها وباعثة عليها ، على مثال ما تكون[٣] اللذة عن أفعال ما باعثة على معاودة الأشياء التي عنها تحصل اللذة ، وبين أن تجعل الغلبة واللذة غاية قصوى وبين أن تجعل سبباً وداعية إلى تجويد الأفعال التي عنها تكون تلك الغلبة واللذة فرق عظيم. والرياضة التي تكون باشتراك لمّا كان شأنها أن لا[٤] تحصل إلا بالمواظبة على الأفعال والأشياء التي تكون بها الغلبة ، وكانت الغلبة

---

١. (قوى) [+ ح].
٢. (لتجديد) [ح].
٣. (يكون) [ح].
٤. (ألا) [ح].

وتشوقها هي التي بها تجود الأفعال الرياضية ، صارت الغلبة كلما حصلت كانت سبباً لأن تعاود أمثال الأفعال التي بها كانت الغلبة . ومتى لم تحصل في وقت ما كان الطمع فيها سبباً لمعاودة تلك الأفعال وتجويدها والتزيد منها . فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم أمر الغلبة في صناعة الجدل ، لا أن تجعل الغلبة فيها هي الغاية القصوى ولا أن تجعل لغرض آخر سوى أن يجود[1] بها ، ويتسوقها الأفعال الجدلية النافعة في العلوم . ولمّا 204B كان كذلك صار كمال الإنسان فيها مثل كماله في سائر الصنائع الرياضية التي بها يقصد الغلبة ، وهو أن يعلم الإنسان جميع الأشياء التي بها تكون غلبة الخصم ، ويكون له مع ذلك قوة على جودة استعمالها مع الخصم سائلاً كان أو مجيباً ، ويكون الخصمان متساويين في الصناعة والقوة أو متقاربين جداً ، فإنهما إن كانا متفاضلين ظاهر التفاضل صارت مخاطبة كل واحد منهما مخاطبة رديئة ضعيفة . فإن الأفضل يتحرّى أن يفهم الأنقص ، فتصير مخاطبة مضطربة رديئة[2] دون ما في قوته . والأنقص يتحرى أن يتكلّف ما ليس في وسعه ، فيأتي من ذلك ما لا يعرفه ، فتصير مخاطبته[3] مضطربة رديئة[4] فيزولان عن الغرض الذي يقصدانه ، وهو الإرتياض وإعداد الذهن للعلو . فإذا كانا متساويين في الصناعة أو متقاربين لم تكن موازنة قولها والمقايسة بينهما وطلب كل واحد من الخصمين غلبة الآخر فيما تساويا فيه ، ولكن فيما يمكن أن يقع بينهما فيه تفاضل[5] بعد ذلك . وذلك إما جودة القريحة التي بالفطرة والذكاء الطبيعي ، وإما ما يجوز أن يعرض لأحد الخصمين في وقت المخاطبة من سهو ، وأن لا يشعر المجيب بموضع العناد ولا موضع اللزوم ، فيغفل ويسلّم كل ما ينتفع به السائل ، من غير أن يفطن لذلك فيتمّ عليه تبكيت وينقطع ، أو يشعر فلا يسلّم فلا يتأتى للسائل ما يريده من التبكيت فلا ينقطع . وأما ما يجوز أن يعرض في القول من زيادة أو نقصان أو سوء تحفظ فيه ومساهلة ، إما لشغل قلب عارض في الوقت ، وإما لإفراط ثقة الإنسان بنفسه على

---

١. (تجود) [ح].
٢. (ودية) [ح].
٣. (مخاطبة) [ح].
٤. (ودية) [ح].
٥. (بتفاضل) [ح].

204A مثال ما كان عليه «برأسومامس»[١] مع سقراط ، فإنه لإفراط ثقته بنفسه كان يسلّم كلّ ما يطالب به على أنه سينهض برفع[٢] كل ما يلزمه ، وأن خصمه من الغفلة بحيث لا يشعر بموضع اللزوم فكان أبداً ينقطع في يدي سقراط.

وأيضاً فإن من المشهورات التي سبيل السائل أن يتسلّمها من المجيب والتي سبيل المجيب أن يعاندها ما يمكن أن يعاند عناداً صحيحاً. ومن جودة استعمال أمثال هذه مع الخصم أن يفعل ما يخفي[٣] مواضع العناد فيها ، ويجتهد في ذلك ويستعمل الأشياء التي قالها أرسطوطاليس في كتابه في الجدل. فلا يمتنع أن يخفى ذلك على الخصم فيغفله ويسهو عنه ويتساهل ، فيصل مخاطبه منه إلى ما يريد سائلاً كان أو مجيباً. فلمّا كان كذلك أمكن في كل واحد من الخصمين المتساويين أو المتقاربين[٤] في الصناعة أن يغلب أحياناً وأن يغلب أحياناً وأن يتساويا أحياناً ، وإنما يتساويان إذا صارا بالحال التي ذكرها أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب طوبيقى. ولذلك لم يكن كمال الإنسان[٥] في صناعة الجدل أن يغلب أحداً ، ولا نقصه فيها أن يغلب أحياناً ، لكنّ الكمال فيها أن لا يترك شيئاً أصلاً أو أقل. ذلك ممّا[٦] سبيله أن يأتي به في[٧] بلوغ غرضه في وضع وضع من الأوضاع الجدلية إلا أتى به كان سائلاً أو مجيباً. فإن كان سائلاً بأن يجتهد في أن يأتي بجميع ما شأنه أن يبطل به الوضع. وإذا كان مجيباً بأن يجتهد في أن لا يسلّم ما شأنه أن يبطل به[٨] الوضع ، وبأن يعاند ما سبيله أن يعاند مما يأتي به السائل ، وأن يفعل فعلاً يعلم أنه لا يؤتى في الوضع من جهته[٩] ولأجل ضعف قوته.

205B فإذا فعل ذلك فقد وفّى الصناعة حقها ، فإن غلب بعد استفراغ مجهوده وإتيانه بجميع ما توصي به الصناعة لم يكن ذلك لنقصه فيها ولم يكن عليه أكثر من ذلك. وليس عليه أن

---

١. الاسم غير واضح في [ب وح] والأرجح بروتاغوراس السوفسطائي لكونه اعتبر الإنسان مقياس المعرفة. وربما «غورغياس» بحسب محاورة أفلاطون.

٢. (بدفع) [ح].

٣. (يلم) [+ ح].

٤. (المتقابلين) [ح].

٥. (ذكرها أرسطوطاليس... كمال الإنسان) [— ح].

٦. (بما) [ح].

٧. (موجة) [+ ح].

٨. (به) [— ح].

٩. (جملة) [+ ح].

يَغلِبَ لا محالة دائماً ، وذلك على مثال ما عليه الأمر في سائر الصناعات الرياضية وفي الخطابة وفي قود الجيوش وصناعة تدبير الحرب وفي الطب والفلاحة والملاحة. فإن الطبيب ليس عليه أن يبرئ[١] لا محالة ، بل إنما عليه أن يأتي في كلّ مرض بما توجب عليه الصناعة أن يفعله ويجتهد في ذلك. وليس عليه أكثر منه ، فإن اتبع ذلك بر ، وإلّا[٢] لم يكن ذلك لنقصه في الطب. وكذلك الملاح إنما عليه أن يفعل في كلّ وقت ما شأنه أن يكون به الخلاص من الغرق ، وليس عليه أكثر منه. وكذلك الفلاح في ما يبذره ويغرسه. وكذلك قائد الجيوش في من يحاربه. وليست الحال في هذه كالحال في النجارة والحياكة والسكافة والخياطة. فإن على النجار أن يوفي صناعة الباب ، وعلى الحائك أن يوفي نساجة الثوب ، وعلى الإسكاف أن يعطي الخفّ مفروغاً منه. وليس عليه أن يفعل أفعالاً محمودة ثم يقف ولا يفعل وينتظر موافاة الغرض ، كما ذلك في الطب وفي الملاحة وفي قود الجيوش. وبالجملة الصنائع التي يحتاج مستعملوها إلى الروية في شيء شيء ممّا يفعلونه حتى يبلغوا به الغرض. فإن كلّ صناعة كانت تحتاج في بلوغ غرضها إلى الرويّة[٣] ، فإنّ فيها من النقص بحسب الحاجة إلى زيادة الرويّة[٣] فيها. وكلما كانت أحرى أن تكون مكتفية بنفسها كانت الحاجة إلى الرويّة[٣] فيها أقل. فما كان هكذا من الصنائع فإن أرسطوطاليس يسمّيها القوى إذ كانت غاياتها ممكنة أن تتّبع أفعالها وأن لا تتبع ، وإنما تتبعها أغراضها متى ساعدت الطبيعة الصناعة أو غيرها من الأسباب. حتى إنّه لا يمكن أن تحصى أفعالها التي تفعل على ترتيب وعلى اتصال إلى أن ينتهي الغرض فيها ، ممّا يمكّن ذلك في الحياكة ونحوها. فإنّ الحياكة يمكن أن تحصي أفعالها المتتالية التي تجري على ترتيب واتصال إلى أن تشتبك اللحمة بالسدى. وكذلك النجارة في الباب ، والسكافة في الخفّ والخياطة في القميص. 205A

فعلى هذا المثال ينبغي أن يكون الكمال في صناعة الجدل والسوفسطائية والخطابة والشعر. وأما العلوم البرهانية فيشبه أن تكون الحال فيها كالحال في النجارة والكتابة وسائر الصنائع المكتفية بنفسها.

١. (يرى) [ح].
٢. (ولا) [ح].
٣. (الرؤية) [ح].

« قواعد السؤال »

والسؤال عن الشيء منه ما يستدعى به تعليمه وهو السؤال العلمي ، ومنه ما يستدعى به تسليمه . وهذا قد يستعمل في الجدل وفي السوفسطائية ، وليس تختلف إلا باختلاف القضايا المسؤول[1] عنها ، فإن المسؤول[1] عنها إن كانت قضية جدلية كان السؤال جدلياً ، وإن كانت سوفسطائية كان السؤال سوفسطائياً . والسؤال الجدلي ، إما سؤال تحيير ، وإما سؤال تقرير . وكذلك السوفسطائي[2] ينقسم هذه القسمة ، فسؤال التحيير هو الذي يفرض به إلى المجيب أن يسلّم أي النقيضين شاء ، ويجعل الأمر إليه في أن يختار أيّهما أحب أو رأى أنه هو الأجود له فيسلّمه . وسؤال التقرير هو الذي يطالب به المجيب أن يسلّم أحد جزئي النقيض على التحصيل دون مقابلة ، ويعمل فيه على أن ذلك الجزء وحده هو الذي سبيله أن يسلّمه المجيب . وللمجيب عند كلا هذين السؤالين أن يختار أي الجزئين أحبّ فيسلّمه[3] . والسؤال العلمي منه السؤال الذي يستدعي به تفهيم المعنى الذي يدلّ عليه الاسم وتصويره في النفس ، ومنه السؤال الذي يستدعى به علم وجود الشيء. 206B

وهذا السؤال ضربان : **ضرب** يستدعى به علم وجود الشيء شيئاً آخر ، كقولنا هل الإنسان يوجد حيواناً ، وهذا هو أن يستدعى علم وجود شيء في شيء ، وهو وجود محمول في موضوع وهذا هو المطلوب المركب . **وضرب** يستدعى به وجود الشيء على الإطلاق ، كقولنا هل الخلا موجود أم لا وهذا هو المطلوب المفرد ، والمطلوب المركب منه ما يطلب فيه وجود محمول واحد في موضوع واحد ، كقولنا هل السماء كريّة أم لا . ومنه ما يطلب فيه وجود محمول واحد في أحد موضوعات كثيرة متقابلة ، كقولنا الحجر والإنسان أيّهما حيوان . ومنه ما يطلب فيه وجود أحد محمولات كثيرة في موضوع واحد ، كقولنا الشمس في أيّ برج هي من البروج الاثني عشر؟ ومنه السؤال الذي يستدعي به علم جوهره الذي يشارك به غيره وهو استدعاء علم جنسه ،

---

١. (المسؤول) [ب].
٢. (السوفسطائيين هنا) [ح].
٣. (فيعلمه) [ح].

ومنه ما يستدعى به علم ما يتميّز به في جوهره عن غيره من الأنواع القسيمة له. ومنه ما يستدعي به علم جوهره الذي يدلّ عليه حدّه[١]. ومنه السؤال الذي يستدعي به علم ما يتميّز به الشيء عمّا سواه في عرض[٢] من أعراضه[٣]. ومنه ما يستدعى به علمه بخاصته[٤] أو بعرض له آخر مفارق أو غير مفارق. وهذه كلّها إنما تكون أولاً في المطلوب المفرد بعد أن يعلم وجوده وثانياً في المركّب. 206A

والسؤال الذي يستدعى به تعليم وجود الشيء هو الذي به يستدعي[٥] برهانه، لأن علم وجوده لا يمكن أن يحصل دون علم برهانه. وسبيل المتعلم أن يجمع في سؤاله جزئي التضاد فيستدعي البرهان من المعلم عن الجزء الذي هو الصادق منهما، كقولنا هل كل جسم ينقسم بلا نهاية أم ولا جسم واحد ينقسم بلا نهاية.

« دور السائل ودور المجيب »

والمجادل سبيله أن يجمع في سؤاله جزئي التناقض ويستدعي من المجيب تسليم أيّهما أحبّ. وقد كان ينبغي أن يكون لكلّ واحد من هذين السؤالين لفظ يدلّ عليه وحده على حياله، غير اللفظ الدالّ على الآخر. لأن المجادل يُخَيِّر المجيب بين جزئي التناقض ليسلّم أيّهما أحب، والمتعلّم لا يُخَيِّر المعلم بين جزئي التضاد ليعلمه أيّهما أحب. بل إنما يسأله أن يعرّفه برهان الجزء الصادق منهما، فاتفق أن اشترك السؤالان في لفظ السؤال فقط، وهو حرف هل، وتباينا في الأمر المستدعى بهما وفي جزئي التقابل المستعمل فيهما. فإن المستعمل في السؤال الجدلي جزء التناقض وفي السؤال العلمي جزءا[٦] التضاد، والمستدعى بالسؤال الجدلي تسليم أحد جزئي التناقض أيّهما أحبّ المجيب وبالسؤال العلمي العلم اليقين بالجزء الصادق من جزئي التضاد. 207B

---

١. (حد) [ح].
٢. (غرض) [ح].
٣. (أغراضه) [ح].
٤. (بخاصة) [ح].
٥. (نستدعي) [ح].
٦. (جزء) [ح].

وعلم الوجود قد يمكن أن يوصل إليه بسؤالين : يتقدم أحدهما الآخر . أولها[١] أن يستدعى به أولاً أن يخبر المعلم أخباراً لا ببرهان بالجزء الصادق الذي عليه البرهان من جزئي التضاد . والثاني أن يستدعي البرهان على ذلك الجزء الصادق وإن أجاب المعلم عن السؤال الأول بأن يخبر عن الجزء الصادق من جزئي التضاد . ويصل ذلك بالبرهان عليه من غير أن يحوج المتعلّم إلى سؤال ثان كان سالكاً لطريق العلم الحادث في الجواب . والفحص إنما يكون أبداً عن مطلوب لم يوجد قياسه بعد . وإنما يفرض ليتطلب قياسه . وقد يكون ذلك فيما بين الإنسان وبين نفسه ليجد قياسه من تلقاء نفسه . وقد يكون ذلك فيما بينه وبين غيره ليشتركا في تطلب القياس على المطلوب المفروض ، إذ كان وجود القياس على المطلوب . إذا كان طالبوه أكثر . أسهل من وجوده . إذا كان طالبه واحداً . والمسؤول منهما[٢] ليس ينبغي أن تكون حاله عند السائل حال من عنده قياس ذلك المطلوب . فإنه إن كانت حاله عنده هذه الحال أو كان من يرجو أن يكون المسؤول قد علم قياسه من قبل سؤاله كان السائل متعلماً لا فاحصاً[٣] . فالسؤال على طريق الفحص هو استدعاء المسؤول بطلب القياس على مطلوب ليس عندهما[٤] قياسه ، فهو وضع مشترك بينهما . فمتى سبق أحدهما إلى وجود القياس فأخبر به الآخر . 207A فللآخر أن ينظر في ذلك القياس ويراجع فيه المخبر على طريق الفحص أيضاً .

وللمسؤول أن يجيب السائل فيما راجعه فيه إلى أن يبلغا في ذلك إلى أقصى طاقتهما[٥] .

« أصناف الأسئلة »

وهذا الفحص غير ما تقدّم من أصناف السؤالات وينبغي أن يكون له اسم على حياله ، وكذلك ، إذا كان السائل ليس عنده قياس على مطلوبه فسأل إنساناً آخر من غير أن يدري على أيّ حال يعجم[٦] من المسؤول ، هل يصادفه عارفاً بقياسه قبل

---

١. (أولها) [ح].
٢. (منها) [ح].
٣. (لاهياً) [ح].
٤. (عندهما) [ح].
٥. (طاقتها) [ح].
٦. (يهجم) [ح].

سؤاله إياه أو يصادفه غير عارف به ، فإنه أيضاً فحص ما هو غير تلك السؤالات المتقدمة. والسؤال التعليمي هو استدعاء المسؤول الذي علم السائل أن عنده برهان المطلوب الذي يستدعيه تعليم برهانه[1] . والسؤال الجدلي هو استدعاء المسؤول تسليم[2] قضية يقصد السائل إبطالها أو استعمالها في إبطال أخرى تسلّمها من قبل. وليس يكون ذلك إلا وقد علم السائل القياس الذي يبطل به الوضع المتسلم . فهذه السؤالات الثلاثة مختلفة ، فالجدلي سؤال عمّا قد علم السائل قبل سؤاله القياس الذي يبطل به الوضع المسؤول عنه. والعلمي سؤال عمّا قد علم السائل قبل سؤاله أن عند المجيب القياس الذي يثبت به المسؤول عنه. والسؤال على طريق الفحص هو سؤال عمّا علم السائل أنه ليس عنده ولا عند المسؤول قياس الشيء الذي عنه يسأل ، أو سؤال عمّا ليس عند السائل أن قياسه عند المسؤول أم لا. فالعلمي من هذه الثلاثة هو 208B استدعاء قياس عن مقدمات يقينية ، والجدلي الذي يستدعي به الوضع هو استدعاء ما يلتمس السائل إبطاله. وأما الذي يستدعي به قضية تستعمل في إبطال الوضع فهو استدعاء قضية مشهورة. وأما الوضع فإنه قد يكون مشهوراً وقد يكون غير مشهور ، وسنبيّن حاله فيما بعد. والفحص مشترك للصنائع كلّها. فإنه تطلب قياس على مطلوب في أي صناعة كانت ، فأحياناً يكون طلب قياس يؤلف عن مقدمات يقينية وأحياناً طلب قياس يؤلف عن مقدمات مشهورة.

وأما الألفاظ التي تدلّ على أصناف السؤال فإن حرف هل يستعمل في سؤال التخيير. وفي السؤال العلمي الذي يستدعي به الإخبار عن الجزء الصادق الذي عليه برهان من جزئي التضادّ. وفي السؤال العلمي عن المطلوب الذي يفحص عن قياسه. وقد كان ينبغي أن يكون لكلّ واحد من هذه لفظ خاص يدلّ عليه وحرف أليس يدلّ على سؤال التقرير ، وحرف ما يستعمل في السؤال العلمي الذي يستدعي به فهم ما يدل عليه الإسم ، وفي السؤال الذي يستدعي به علم جوهر الشيء. وقد كان ينبغي أن يكون لكلّ واحد من هذين إسم خاص به. وحرف أي يستعمل في السؤال عمّا يتميّز به

---

١. (برهان) [ح].

٢. (بتسليم) [ح].

208A |الشيء عن آخر مشارك له في أمر ما ، كان ذلك الأمر المشترك جنساً أو نوعاً أو عرضاً لذلك الشيء. وكان ما يتميّز به عن الآخر فصلاً ذاتياً أو فصلاً عرضياً. وحرف لِمَ يستعمل في السؤال العلمي الذي يستدعي به تعليم سبب وجود الشيء. وحرف كيف يستعمل في السؤال عن هيئة الشيء وصيغته ، مثل قولنا كيف زيد في جسمه أو كيف هو في خلقه ، وهيئة الشيء ربما كانت جوهراً له وهيئة بها قوامه ، في مثل قولنا كيف عمل هذا العمل ، وكيف نسج هذا الثوب. فإنّ هذا السؤال يستدعي به علم الهيئة التي بها قوام العمل ، والأشياء التي بها وجوده. فمتى اتفق أن كانت هذه الهيئة هيئة بها قوام جسم ما ساغ[١] السؤال عنه بحرف كيف. ولذلك لما كان الفصل الذاتي يجعل شبيه هيئة وصيغة بها قوام الشيء ساغ[٢] أن يسأل عنه بحرف كيف[٢]. فلذلك ربما سمّيت الفصول الذاتية كيفيات ، وربما كانت الهيئة[٣] المسؤول[٤] عنها[٥] بحرف كيف عرضاً ، كقولنا كيف خلق فلان ، فيقال صالح أو طالح ، أو كيف بدنه فيقال ضعيف أو قوي. والهيئة الذاتية والفصل الذاتي قد يؤخذان من حيث هما مقوّمان لذات الأمر من غير أن يؤخذ التمييز بين ذلك الأمر وبين آخر مشارك له في شيء ما. فإذا أخذا مقوّمين[٦] فقط من غير أن يؤخذا مميّزين[٧] كان السؤال عنهما بحرف كيف. وإذا أخذا مميّزين كان السؤال عنهما بحرف أي ، ولذلك يقرن عند استدعاء التمييز حرف أي بجنس المسؤول عنه أو بغيره من[٨] المشتركة له وللشيء الذي يستدعي تمييزه عنه ولا يحتاج إلى ذلك ، عند 209B السؤال عنه بحرف كيف ، بل إنما يقرن حرف كيف بالمسؤول عنه لا بجنسه. فهذه دلالات هذه الحروف أولاً وهي هل وأليس وحرف ما وحرف أي وحرف لِمَ وحرف كيف. وقد تستعمل هذه الحروف على جهة الاتساع والاستعارة والمجاز والتساهل في العبارة بعضها مكان بعض ، ويجعل قوى بعضها قوى بعض وذلك أن حرف ما قد

---

١. جاءت في [ب وح] وربما القصد صاغ أو سوّغ المستعملة اليوم.
٢ (ولذلك لما كان... بحرف كيف) [— ح].
٣. (الهيئة) [— ح].
٤. (المسؤول) [— ح].
٥. (بها) [ح].
٦. (مقومتين) [ح].
٧. (معبرين) [ح].
٨. (الأشياء) [+ ح].

يستعمل في مثل قولنا ما قولك ، أو ما تقول في كذا ؟ . فيكون سؤالاً يستدعي به تعليم الشيء أو الإخبار به على الإطلاق على طريق التسليم كان أو على طريق التعليم . وفي مثل قولنا ما البرهان على كذا فيصير استدعاء البرهان والحجّة . وقد يستعمل حرف أي في مثل قولنا أي شيء قولك أو أي شيء تقول في كذا ، فيكون ذلك استدعاء للتسليم والتعليم . وكذلك قولنا أي شيء هو الجسم هل هو متحرك ؟ . فكذلك قولنا أي الأمرين يوجد في هذا الجسم إنه حيوان أو إنه ليس بحيوان فيصير سؤال تخيير[1] . وكذلك يستعمل في المطلوبات التي تكون مقايسة ، مثل قولنا أيّما أكثر هذا أو ذلك ؟ . وكذلك في مثل قولنا الشمس في أي برج هي ؟ . وقد يستعمل حرف كيف ، في مثل قولنا كيف تقول في كذا ؟ ، فيكون سؤال تسليم أو تعليم . وكذلك قد يستعمل ، في مثل قولنا كيف صارت السماء كريّة ، فيكون ذلك استدعاء للبرهان ، وكذلك قولنا لَمَ تستعمل ، في 209A مثل قولنا لم قلت هذا ولم صارت السماء كريّة ، فيكون سؤالاً يستدعي به البرهان على الشيء . وذلك أن كلّ قياس لمّا كان سبباً للزوم النتيجة صار هذا الحرف وهو حرف لمَ لا يمتنع أن يستدعي به سبب لزوم الشيء الذي وضع نتيجة . واستدعاء ما يفهم معنى اللفظ من بين أصناف السؤال العلمي هو الذي يجوز أن يستعمل في الجدل أحياناً ، وذلك إذا لم يفهم أحد المتحاورين ما يقوله الآخر . فإن له أن يستدعي الإيضاح والشرح والإفهام سائلاً كان أو مجيباً .

« شروط المجادلة وطبيعة المخاطبة والمغالطة »

وكل معلم[2] صناعة يقينية فينبغي أن يكون فيه ثلاث شرائط : أحدها أن يكون قد أحاط علماً بالقوانين التي هي أصول صناعته ، ما كان منها سبيله أن يعلم علماً أولاً ، وما كان منها سبيله أن يعلم ببرهان ويكون قادراً على إحضار برهان كلّ ما له منها برهان في أي وقت شاء وفي أي وقت طولب به ، وتكون قدرته تلك قدرة يفهم[3] بها غيره ما

١. (تحيير) [ح].
٢. (معلم) [— ح].
٣. (تفهم) [ح].

يعلمه فيما بينه وبين نفسه. والثاني أن يكون قادراً على استنباط ما ليس سبيله منها أن يكتب في كتاب، وما ليس سبيله أن يجعل من أصول صناعته. والثالث أن يكون له قدرة على تلقّي المغالطات الخاصة التي ترد عليه في صناعته، بما يزيلها. والذين يخاطبهم أو يخاطبونه أحد ثلاثة، إما متعلّم وإما غالط أو مغالط من أهل صناعته في شيء من أمورها، لغلط يخصّ الصناعة، وأما غالط أو مغالط من غير أهل صناعته في شيء من أمورها. فالمتعلّم يخاطب، إما مخاطبة مبتدئ لتعلم الشيء، وتلك تكون بسؤال من السؤالات العلمية التي تقدم ذكرها، وإما مخاطبة مراجع مستدع فيما قد تعلمه زيادة في تبيين شيء أشكل عليه لفظ لم يفهم معناه أو قضية لم يتبيّن له صدقها من نتيجة أو مقدمة في قياس من غير أن يعاند في شيء، وإما مخاطبة متشكّك عليه معاند في النتيجة أو في البرهان أو فيهما جميعاً. فعلى المعلم أن يصغي إليه في كل واحد من هذه فيعلمه بأن يفهمه معنى الأمر ثم يعطيه برهان الأمر الذي طلب منه علم وجوده، وللمتعلّم بعد ذلك أن يتأمّل[1] كلّ[2] ما أعطاه المعلم ويراجعه في كل ما أشكل عليه، وعلى المعلم أن يفهمه معنى لفظ إن كان أشكل عليه ويبيّن له صدق ما لم يبيّن له صدقه من القضايا، ليزيل موضع العناد في كل ما عند المتعلم فيه عناد. ومخاطبة المتعلم للمعلم[3] والمعلم للمتعلم في هذه الأشياء بعضها يكون بالسؤال وبعضها على طريق الاخبار، فما كان من المخاطبات بينهما على طريق السؤال كان، أو على طريق الاخبار فليس بجدل ولا فحص. لكن إما من المعلّم فتعليم، وإما من المتعلّم فتعلّم. وأما الغالط من أهل صناعته فإن الشيء الذي غلط فيه مرتبته من الصناعة معلومة عندهما، جميعاً، وما قبله من القضايا موطأة متيقن بها عندهما. فالذي يريد أن يزيل عن الغالط خطأه[4] وغلطه يستعمل تلك[5] الأمور التي هي قبل المكان الذي غلط فيه من الصناعة في تبيين ما غلط فيه الغالط، ويحتاج إلى صنفين من الأقاويل صنف يعاند به في كل ما غلط فيه من نتيجة وقياس. وصنف يبرهن به على الصادق من المتضادين. وكلا هذين إن شاء جعله على طريق

210B

210A

---

١. (يتأوّل) [ح].
٢. (كل) [— ح].
٣. (لمتعلم) [ح].
٤. (أخطاء) [ح].
٥. (ذلك) [ح].

السؤال وإن شاء فعلى طريق الإخبار. فإنه ربما كان السؤال أنفع وربما كانت المخاطبة على طريق الإخبار أنفع. فإن رأى أن يخاطب الغالط على طريق السؤال وكان الغلط في النتيجة وفي القياس معاً، إبتداء فسأل أولاً عن النتيجة وعن البرهان، وقدّم عناد النتيجة، ثم صار إلى معاندة البرهان. وذلك إما أن يعاند شكله، وإما أن يعاند مقدمتيه أو إحداهما، وإما أن يعاند جميع هذه. وإن شاء سأل[1] عن النتيجة على حالها وعاندها، ثم عن برهانها وعانده. ويجب أن يعاند الأمرين إن كان قد غلط وللسامع فيهما[2]، وإن كان قد غلط في البرهان عاند البرهان. والسامع إن رأى فيما قاله الأول موضع خلل أو إشكال أن يراجعه، إما على جهة الاستزادة في البيان، وإما على جهة العناد، إن شاء على جهة طريق السؤال وإن شاء على طريق الإخبار. وليس ولا واحد منهما في مخاطبته لا مجادل ولا فاحص، لكن معلم أو متعلّم.

والمغالط الذي من أهل صناعته إنما يخاطبه بمقدمات مموّهة خاصة بتلك الصناعة يتسلّمها منه بالسؤال، وهذه المخاطبة تسمّى الامتحان. والقياس المستعمل في هذه المخاطبة يسمّى القياس الامتحاني وهو القياس الذي يؤلف من مقدمات أجزاؤها أمور 211B تخصّ تلك الصناعة وهي كاذبة موّهت بأشياء لَبَّسَتْ كذبها، حتى صار في حدّ ما يجوز أن لا يشعر به كل أحد من أهل تلك الصناعة. وهي تسمّى أيضاً المغالطة الخاصة بالصناعة. وإنما يمكن أن يؤلف على من[3] يذهب عليه مواضع المغالطات في المقدمات. فلذلك صار سبيلها أن يتسلّم هذه بالسؤال ليمتحن المجيب، وينظر هل يسلّمها أم لا؟ فإن سلّمها تبيّن بذلك نقصه في الصناعة. ويجعل السؤال ههنا سؤال تخيير أيضاً، ليمتحن به المجيب، هل يشعر بموضع المغالطة أم لا؟. فالكامل في الصناعة يشعر بمواضع التمويه والتلبيس فلا يسلّمها، ويكشف عمّا فيها من التمويه. وهذه المخاطبة شبيهة بالجدل، فإن السائل الممتحن يتسلّم من المجيب النتيجة التي هي رأي أهل تلك الصناعة بسؤال التقرير. فإذا حصلت موضوعة تسلم بعد ذلك من المجيب

---

١. (حال) [ح].
٢. (وللسامع فيهما) [— ح].
٣. (معنى) [ح].

المقدّمات المموّهة بسؤال التخيير[١] ، غير أنه يوجد فيه جزء التضاد. فإذا سلّمها المجيب[٢] جمعها[٣] السائل ثم أنتج منها ضد ما أعطاه أولاً ، فهذا طريق الامتحان.

وأما الغالط أو المغالط من غير أهل صناعته فليس يمكنه بصناعته أن يخاطب واحداً منهما ، لا أن يعاند ذا[٤] ولا أن يدافع هذا ، اللّهم إلا أن يكون مع براعته في صناعته له قوة على الجدل. فإنه يخاطب كل واحد منهما بالمشهورات التي هي آراء مشتركة للجميع ، وإن لم يكن جدلاً لم يمكن أن يخاطب ولا واحداً منهما. وههنا أيضاً قياسات 211A خارجة عن هذه التي ذكرناها يستعملها أصحاب الصنائع اليقينية استظهاراً أو تكثيراً أو تحرّياً للأسهل على السامع. منها أن يستعمل قياسات تؤلف عن مقدمات مشهورة عند التعليم وعند عناد الغالط. ومنها أن يعمل قياسات في تبيين شيء في صناعة ما عن مقدمات سبيلها أن يكون في صناعة أخرى ، مثل أن يبيّن في العلم الطبيعي أن الأرض كريّة أو أنها في الوسط ، عن مقدمات تؤخذ من علم النجوم. ومنها أن يعمل قياسات يتفق بها الحق والصدق على غالط في صناعة عن قضايا كاذبة ، إلا أنها آراء الغالط الذي قصد المتكلم أن يزيله عن غلطه ، فإن المقدمات الكاذبة قد يمكن أن ينتج عنها نتائج صادقة. ومنها أن يبطل رأي الإنسان في صناعته بقياس[٥] إحدى مقدمتيه ذلك الرأي والأخرى صادقة بيّنة الصدق ، يلزم عنها رأي هو محال عند ذلك الإنسان ، من غير أن يكون محالاً عند غيره ، بل يكون رأي إنسان ما غيره[٦]. ومنها أن يبطل رأي إنسان في صناعة ما بقياس خلف إحدى مقدمتيه ذلك الرأي والأخرى بيّنة الصدق ، يلزم عنها نقيض رأي لذلك الإنسان في شيء آخر في تلك الصناعة. وهذا القياس إنما يعمل على إنسان تعرف له آراء يناقض بعضها بعضاً. ومنها أن تعمل قياسات على شيء 212B في صناعة من مقدمات مقبولة ، إما في تعليم ، وإما في إبطال غلط[٧] غالط ، وإما في مخاطبة من ليس هو من أهل[٨] تلك الصناعة ، مثل ما ذكر أرسطوطاليس في بعض

١. (التحيير) [ح].
٢. (للمجيب) [ح].
٣. (جمعنا) [ح].
٤. (هذا) [ح].
٥. (خلف) [+ ح].
٦. (خبر) [ح].
٧. (غلط) [— ح].
٨. (أهل) [— ح].

كتبه : أن الثلاثة من العدد يلتمس به التمام والكمال. وجعل الدليل على ذلك الأمكنة التي استعملت فيها الثلاثات من الشرائع. وأيضاً حيث أراد أن يبيّن أنّ الإله في السماء جعل أحد ما بيّن به. ذلك أن الشرائع[١] كلها توجب أن ترفع الأيدي والأبصار والوجوه عند الصلوات والدعاء إلى السماء. وهذه كلّها إنما ينبغي أن يستعمل في الصناعة بعد استعمال البراهين والمقدمات اليقينية.

فهذه أجناس المخاطبات التي تكون في الصنائع العملية، وسبيل ما كان من هذه علمياً أن يستعمل فيه المقدمات اليقينية ولا تستعمل فيه المشهورات إلا لتكثير الحجج بعد أن تكون النتائج قد قررت[٢] بالمقدمات اليقينية. وأما إذا استعملت فيها المشهورات أو المقنعات مكان اليقينية جهلاً من الذين ينظرون في العلم بالفروق بينها أوقعت الناظرين في ظنون متضادة، واختلفت بهم الآراء، فكلما أمعنوا في الصناعة ازداد تباينهم في الآراء، ولا يزالون على ذلك ولا تستقر بهم على أمر[٣] يجمعون عليه إلا بالبحث، ولا يصير أحد منهم في رأيه إلى يقين[٤]. فيكونون[٥] بما يفعلونه من ذلك سالكين إلى غرضهم وهو علم اليقين في الطرق التي تفضي بهم إلى ضده مستعملين في الشيء غير[٦] آلاته، وهذا كان السبب في اختلاف آراء القدماء في القديم إلى أن 212A تميّزت هذه الطرق بعضها عن بعض عندما كملت صناعة المنطق واستقرت الصناعة العلمية وارتفع الاختلاف فيها.

« حلّ الحجج »

والسؤال الذي يستدعي به البرهان هو ضروري في العلوم، فإن السؤال عن المطلوب العلمي يجمع استدعاء أمرين : الإخبار عن الجزء الصادق من جزئي المطلوب وعن برهانه جميعاً. فإن قولنا هل كلّ مثلّث زواياه مساوية لزاويتين قائمتين ليس يلتمس

---

١. (المشاريع) [ح].
٢. (قدرت) [ح].
٣. (حال ما) [ح].
٤. (اليقين) [ح].
٥. (فيكون) [ح].
٦. (خير) [ح]

به الإخبار عن الجزء الصادق وأن يسكت المجيب بعد ذلك إلى أن يردّ عليه سؤال آخر عن البرهان، لكن إنما يلتمس بالسؤال عنه علمه. والعلم لا يحصل إلا ببرهان. فجواب [١] هذا أن يذكر الجزء الصادق موصولاً ببرهانه، وإلا لم يتبيّن باقتصار المجيب على ذكر [٢] الجزء الصادق منهما [٣] أنه صادق. فلذلك إذا سكت المجيب بعد إخباره عن الجزء الصادق وجب أن يطالبه السائل بالبرهان، وإلا كان سؤاله الأول باطلاً. وكذلك في السؤال العلمي الذي يقصد العناد للشيء إن سُئِلَ أولاً عن الذي يقصد إبطاله مثل هذا، هل الخلاء موجود؟ فينبغي أن يصل المجيب قوله: الخلاء موجود بالشيء الذي هو حجة [٤] على وجود الخلاء. فإن لم يفعل ذلك احتاج السائل إلى أن يسأله عن حجته، فإذا أتى بها عاند النتيجة والمقدمات جميعاً، وأما في الجدل فإن السؤال الذي يتسلّم به الوضع معناه، أي جزئي النقيض يختار المجيب أن يحفظه، 213B وليس في ذلك ما يقتضي أن يصل بإخباره عن الوضع الحجة التي تثبت بها ذلك الوضع، فإنه لم يسله عمّا يثبت به الوضع، لأنه ليس قصده أن يتعلم ذلك من المجيب وإنما قصده أن يبطل عليه الوضع. ولا أيضاً بنا حاجة بعد ذلك إلى أن نسأله [٥] عن الحجة التي تثبت الوضع، ومع ذلك فإن إبطال السائل الوضع ممكن دون إبطال الحجة التي تثبت الوضع عند المجيب، وعلم المتعلم الوضع الذي عنه سأل لا يمكن دون البرهان وحفظ المجيب للوضع ممكن وإن لم يذكر قياسه. وذلك أن بين حفظ الوضع وبين نصرته فرقاً، فنصرته لا تمكن إلا بقياس وحفظه هو دفع القياس الذي يبطله فقط، ومنع السائل من إنتاج نقيضه وتحرز المجيب من أن يسلّم ما ينتفع به السائل في إبطال الوضع نفسه. إذ كان قد يمكن أن تكون الحجة غير صحيحة والنتيجة صحيحة. وأما الذي يعلم الغالط في الصناعة فإنه ينبغي أولاً أن يبتدئ بإبطال ما هو عند الغالط صادق ويتبيّن كذبه، فإنه إذا تبيّن في النتيجة أنها كاذبة لزم ضرورة أن يكون في البرهان كذب. وأما إذا ابتدأ بإبطال البرهان لم يتبيّن من بطلانه أن النتيجة كاذبة. فلذلك يلزم

---

١. (فجوابه) [ح].
٢. (المجيب على ذكر) [— ح].
٣. (منها) [ح].
٤. (حجته) [ح].
٥. (نسله) [ح].

معاند الغالط أن يبيّن أولاً كذب النتيجة ثم يبيّن الكاذب من مقدمات البرهان أو يزيف شكل القول الذي ظنّ به أنه قياس. وقوم ممّن تقدم كانوا يرون للسائل[١] على طرق الجدل بعد تسلّمه الوضع أن يطالب المجيب بالحجة التي تثبت الوضع. فإذا تسلّمها خلى
213A السائل عن الوضع وأقبل على الحجة وتشاغل بإبطالها. وذلك أنهم لم يكن تميّز لهم فرق ما بين الطرق الخطبية وبين الطرق الجدلية، فكانوا يستعملون كثيراً من الخطبية على أنها جدلية. وذلك أن من المقنع أن حجة الوضع إذا بطلت بطل الوضع من قبل أن صحة الوضع بصحة الحجة. وأيضاً فإنهم كانوا يستعملون هذا الطريق عند ضيق الأقاويل التي تبطل الوضع وتعذرها عليهم عند المخاطبة وتقصير أذهانهم عن القياس وعوزهم الحجج التي يبطلون بها الوضع وعسر مصادفتها عندهم، فيستدعون من المجيب الحجج التي تثبت الوضع لينتقلوا إلى القياس، فيقيموه بأسره مقام الوضع، فيتسع الأمر عليهم ويستغزرون الحجج. ويكون لهم إليها طرق كثيرة. ويصير مرامه أسهل من مرام الوضع، لأن الوضع إنما يبطل من جهة واحدة فقط، وتحفظ أيضاً من تلك الجهة فقط. والقياس يبطل من ثلاث جهات: من جهة كبرى مقدمتيه، ومن جهة صغراها، ومن جهة تشكله[٢]، فأيّها بطل بطل القياس. فلذلك سبيله أن يحفظ من الثلاث الجهات بأسرها، وما كان سبيله أن يحفظ بتصحيحه من جهات ثلاث ويبطل ببطلان أي جهة ما كانت منها فهو أعسر حفظاً وأسهل إبطالاً. وربما كان يعسر عليهم أيضاً إبطال القياس، ولا نتيجة لهم فيه، فيستدعون ما يثبت مقدمات القياس لينتقلوا إلى أشياء أكثر، لأن القياس الأول هو عن مقدمتين، والذي تثبت به المقدمتان هو
214B قياسان كل واحد منهما من مقدّمتين، فتحصل أربع مقدمات واقترانان. فتكون[٣] الأشياء المنظور فيها التي إليها انتقل أشياء كثيرة، فأيّها أبطل ظنّ أن الوضع الأول قد بطل به. فينتقلون أبداً إلى أشياء أكثر توقعاً أن يتفق لهم أن يعثروا على شيء يسوغ لهم به إبطال الوضع وإبطال شيء آخر ممّا جرى من[٤] المجيب في خلال كلامه ويتحرون[٥]

١. (السائل) [ح].
٢. (شكله) [ح].
٣. (فيكون) [ح].
٤. (بين) [ح].
٥. (ويتحيرون) [ح].

بذلك قطع المجيب. وهذا الطريق بيّن إنه طريق سوفسطائي ومستعمل في الخطابة ومباين لطريق الجدل. وأيضاً فإن الذي يطالب بعد تسلّمه الوضع بالحجة التي تثبته[١] إن كان حين سأل عن الوضع سأل عنه وهو يدري إنه كذب وباطل، فقد عرف القياس الذي به كان تبين[٢] له أن الوضع باطل وأن ذلك القياس ينتج نقيض الوضع. فبذلك القياس ينبغي أن يخاطب المجيب ويبطل[٣] عليه الوضع.

فما حاجته إذن[٤] إلى أن يسأله عن الحجة التي تثبت الوضع. وما يقصد بمطالبته المجيب[٥] بالحجة التي تثبت الوضع. وإن كان يدري أن الوضع حق فقد عرف السائل القياس الذي تبيّن به صدقه. فإنما يقصد بمطالبته المجيب بالحجة ليأخذ اعترافه بما يصحّح[٦] الوضع، أو ينبّهه[٧] عليه فهو إذاً معلم لا مجادل ولا خصم. وإن كان لا يدري هل الوضع باطل أم لا. فإن كان يظنّ مع ذلك أن المجيب قد سبقه إلى مصادفة ما يصحّح به ذلك الوضع، فهو إذاً يقصد تعلم ذلك الشيء من المجيب. وإن كان عنده أن المجيب مساوٍ له في ذلك الشيء وأنه أيضاً لا يدري كما لا يدري السائل فالسائل إذن[٨] فاحص وملتمس بسؤاله أن يجعل المجيب مشاركاً له في الفحص ليصيرا جميعاً فاحصين ومتعاونين على وجود قياسه. إذ كان وجود ما تطلبه جماعة كثيرة أسهل من وجود ما يتطلبه[٩] إنسان واحد. وإن كان قصد بسؤاله إزالة غلط غالط في أمر فينبغي أن يكون قد عرف قبل ذلك القياس الذي يبطل به الوضع. والقياس الذي غلط المجيب حتى ظنّ أن الوضع صحيح، فسبيله إذن[١٠] أن يبتدئ بإبطال الوضع، ثم يرجع إلى القياس الذي ظنّ المجيب أنه يصحّح الوضع فيبطله. فعند هذا، كما قلنا يسوغ للسائل أن يطالب المجيب بالحجة التي تثبت عنده الوضع، غير أنه يكون بفعله هذا معلماً لا مجادلاً. وإن كان ليس عنده ما يبطل به الوضع فمن أين عرف أن الوضع كاذب حتى

214A

---

١. (تشتبه) [ح].
٢. (تبيين) [ح].
٣. (وتبطل) [ح].
٤. (إذاً) [ح].
٥. (للمجيب) [ح].
٦. (يصح) [ح].
٧. (يتفهمه) [ح].
٨. (إذاً) [ح].
٩. (تطلبه) [ح].
١٠. (إذا) [ح].

ناصب المجيب فيه ، ومع ذلك فإن الحجة [١] إذاً بطلب لم يلزم من ذلك ضرورة إبطال الوضع ، والإقناع في ذلك هو في باديء الرأي ، وإذا تعقب بطل ، وذلك أن الحجة بصحتها يصحّ الوضع وبوجودها يوجد الوضع ، وليس إذا وجد شيء بوجود شيء آخر ارتفع بارتفاع ذلك الآخر ، وذلك بيّن مما تقدّم قبل مراراً كثيرة.

ولذلك قد تكون الحجج كاذبة ، والشيء في نفسه صحيح أو يكون مطلوباً موقوف الأمر ، وهل في بطلان تلك الحجة أكثر من أن يبقى ذلك الشيء بلا حجة ، فيعود إلى ما كان عليه قبل أن يصادف قياسه. وقد كان في ذلك الوقت موقوفاً منتظراً لأمر لا يدري هل هو صادق أو كاذب ، وما كان ينتظر به علم ما يستبين من حاله فليس بكاذب لا محالة ، لأن الباطل هو ما كان معلوم الكذب. وإن كان إنما استدعى الحجة 215B لينتقل أبداً على طريق التحليل بالعكس إلى الحجة وإلى حجة الحجة ، عسى أن يعثر في طريقه على شيء يبطل به على المجيب أو ليوهم بكثرة الانتقال وبالمطاولة أنه يتكلم في الوضع بما يبطله ، أو يطول ليتقضّى [٢] الزمان وينصرم المجلس. فهو إما مغالط وإما هازل ، ولينساق لهم القول أبداً إلى الاتّساع في المخاطبة ولدوا أنحاءً من السؤال يستدعون بها بعد تسلّم الوضع من المجيب الحجج [٣] التي تثبت الوضع ، ويحركونه إليها ويستفزونه نحوها من حيث يخفي ذلك ، ويوهمون بها أنهم خاطبوه بما يبطل الوضع. من ذلك أن المجيب إذا سلم الوضع جعلوا بحذاء الوضع ضده وسألوه الفرق بينه وبين الوضع ، مثل إن المجيب إن كان وضع أن كل لذة خير وضعوا بحذاء ذلك ولا لذة واحدة خير: وسألوه الفرق بين وضعهم وبين وضعه يوهمون بذلك أن حاله ممّا وضِعه في أنه لا حجة له فيه وأنه وضع ساذج كحاله من الوضع الذي أباه ولم يضعه. ويتعمدون ضد الوضع دون النقيض ، يوهمون به أنه لا يمتنع أن يكون وضع المجيب كاذباً مثل كذب ما وضعوه ، إذ كان المتضادان قد يكونان كاذبين. وإن حال الوضع في الكذب إن لم يأتِ بحجة كحال ما وضعوه ، إذ كان لا يمتنع من وضعه إلا وهو عنده كاذب. ويخفي لهذه الأشياء أن سؤالهم سؤال استدعوا به الحجة ، إذ لم يكن ذلك بلفظ

---

١. (للحجة) [ح].

٢. (لينقضي) [ح].

٣. (للحجج) [ح].

215A يدلّ على أنه سؤال يستدعي به شيء ، لكن بلفظ سائل صادف موضع إبطال الوضع . فإن امتنع المجيب من إعطاء حجة تثبت الوضع أوهموه أن إبطال وضعه تمَّ عليه وإن أعطى الحجة التي تثبت الوضع كان لهم أن يطالبوه بحجة ثانية تبطل وضعهم ، لأنهم لم يطالبوه بما يثبت وضعه دون ما يبطل مقابله ، فيجدون بذلك مجالاً واسعاً يصلون فيه إلى غزارة الحجج . ومن ذلك أن المجيب إذا أتى بالحجة التي تثبت الوضع وضعوا بإزائها مقدمات مضادة لمقدمات الحجة التي جاء بها المجيب[1] ، وأنتجوا عنها ضد الوضع ، وطالبوا المجيب بالفرق بينها. وفعلهم هذا في حجة الوضع نظير فعلهم هناك في الوضع نفسه. وربما وضعوا بحذا الحجة ، أي أقاويل اتفقت ليست لها نسبة إلى الوضع أصلاً فيجعلونها أحياناً[2] صادقة وأحياناً كاذبة ، ثم يردفونها بمقابل الوضع ويطالبون المجيب بالفرق بينها وبين الحجة التي أتى بها في تثبيت الوضع . وربما جعلوا الحجة التي يأتي بها المجيب لتثبيت الوضع حجة يردفونها بمقابل الوضع ، ثم يسألون الفرق وربما مرّوا مع المجيب هكذا دائماً. وذلك أن المجيب كلّما أجاب في شيء بأمر استعملوا معه هذا الطريق ، أو ما في قوته وذلك أبداً. وربما استعملوا هذه افتتاحات أو تنمية للقول أو تكثيراً ، أو للنقلة إلى أشياء عسى أن يعثر السائل فيها على موضع ، أو حجة ينتفع بها في إبطال الوضع ، أو في إبطال شيء آخر ممّا تكلم به المجيب في خلال مخاطبته ، اتصل ذلك بالوضع أو لم يتصل به . فإن لم يتفق له أن يعثر على شيء ممّا أمله سلم من أن يظن 216B به أنه انقطع ، ولم يجد ما يبطل به على المجيب لأجل إمكان المطاولة في هذا الباب . إذ كان هذا الصنف من المعارضات يمرّ إلى غير نهاية.

والإقناع في أصناف هذه المعارضات هو أن القولين أو الأمرين يكونان متشابهين إن كانت نسبتهما إلى النتيجة أو إلى البرهان نسبة واحدة. وما كان هكذا فإنهما متماثلان ، وإن كانت معارضة الوضع معارضة بالشبيه. وكان محمول الوضع في شبيه موضوعه على مقابلة ما هو عليه في الوضع ، كان ذلك قولاً يمكن أن يبطل به الوضع . وكذلك إن كانت في حجة الوضع معارضة بشبيه تلك الحجة أو معارضة بشبيه بعض مقدماتها

---

١. (للمجيب) [ح].   ٢. (أجلى) [ح].

أمكن أن تبطل به تلك الحجة. وكذلك إن كانت المعارضة بشبيه تأليف الحجة وكان ينتج مقابل ما تنتجه[١] الحجة[٢] التي تثبت الوضع أمكن أن يجعل مبطلاً لشكل القول الذي جعله المجيب حجة. وجميع هذه معارضات خطبية لا جدلية، ويسوغ للسائل في جميعها أن يطالب بالفرق. وأما إن لم يكن بين وضع المجيب وبين ما يضعه السائل بإزائه تشابه أصلاً ولا وصلة يلزم عنها[٣] بوجه مقابل ما وضعه المجيب، فليس له أن يطالب بالفرق. وذلك أنه إنما يلزم أن يكون حكم شيئين إثنين حكماً واحداً باشتراكهما في شيء واحد، إما[٤] في الحقيقة أو في الظاهر. وإنما يطالب بفرق يوجب التقابل في الحكم من قد أتى بوصلة توجب الاشتراك في الحكم. فأما متى لم يبيّن السائل اشتراكاً يوجب فيهما حكماً واحداً، أمكن أن يكون الافتراق الذي به صارا اثنين يوجب التقابل في الحكم، وكان في ذلك الافتراق الذي بينهما كفاية في أن يجعلهما المجيب متقابلي[٥] الحكم[٦]. ولم يكن له أن يطالب بالفرق بين شيئين افتراقهما ظاهر. وهذه المعارضات والسؤالات خطبية وسوفسطائية، تستعمل على جهة الغلط في الجدل.

216A

« المسائل الجدلية »

وكذلك قد يغلط كثير من الناس فيستعملون سؤالات علمية في المخاطبة الجدلية، ولا يشعرون بها، وذلك يكون، إما على جهة الغلط، وإما أن يكون في صناعة قياسية مركبة. وذلك أن الصنايع القياسية البسيطة التي[٧] تستعمل مخاطبات قياسية بسيطة هي تلك الخمس[٨] التي ذكرناها مراراً كثيرة. وقد يمكن أن توجد صنائع قياسية مركبة من أشياء، بعضها علمية وبعضها جدلية وبعضها خطبية وبعضها من سائر الصنائع القياسية البسيطة. وتكون مخاطباتها مركبة ويمكن حدوث هذه المركبة من جهات:

---

١. (ينتجه) [ح].
٢. (للحجة) [ح].
٣. (عنه) [ح].
٤. (إما) [— ح].
٥. (متقابلين) [ح].
٦. (للحكم) [ح].
٧. (إن) [ح].
٨. (الجنس) [ح].

منها : أن يجهل الناظر في الأشياء العلمية مثل الطبيعيات أو الإلهيات ، وغير ذلك من الصنائع العلمية فصول ما بين هذه الخمس القياسية وبين أصناف المقاييس ، فيروم استخراج ما يريد استخراجه بأي شيء اتفق مما يسنح في قريحته من الأقاويل أحياناً تقع له وتتفق أقاويل خطبية وأحياناً جدلية وأحياناً تتفق له أقاويل تقرب من البراهين وأحياناً سوفسطائية . فأي شيء ما اتفق أن يسنح في نفسه عند فحصه وعند تعليمه من الطرق 217B استعمله ، فتصير طريقه التي ينظر بها في المواد الفلسفية طريقاً مركباً من طرق عدة صنائع ، كما عرض ذلك للرواقيين ولكثير من قدماء الطبيعيين.

منها : أن العادة قد جرت أن يُظهر الإنسان الأجمل من الأمور والأفعال ، ويضمر الأنفع أو الألذّ. فالأجمل في المخاطبات القياسية التعليم والتعلم والتماس استفادة الحق وإفادة الحق . والأنفع أو الألذّ أن يظن به البراعة في العلم وفي المخاطبة القياسية والاقتدار والقوة عليها ، وأن يظن به أنه الأفضل في الحكمة وفي معرفة الحق ، إما بالقياس إلى البعض ،وإما بالقياس إلى الجميع .وإنما يظهر فضل قوة الإنسان في ذلك بغلبة غيره ممن يخاطبه سائلاً كان أو مجيباً . فإذا كان الإنسان يرى أن يظهر في مخاطبته تعلم ما عند غيره من الحق وتعليم غيره ما عنده هو من الحق ، ويستبطن في ضميره غلبة من يخاطبه ، وإظهار فضل إقتداره ، فيجب أن تكون مخاطبته مركبة من أشياء بعضها علمي وبعضها جدلي أو خطبي وبعضها سوفسطائي . والصناعة التي غرضها هذا الغرض يلزم ضرورة أن تكون مركبة .

منها[١] : أن كثيراً من الأشياء التي سبيلها في العلوم اليقينية أن يتيقّن بها بعد معرفة أشياء كثيرة على ترتيب ، وفي زمان طويل ، يمكن أن يبيّن[٢] في الجدل وفي الخطابة بأشياء قليلة وفي زمان يسير ، إلا أنها لا تعطي اليقين. وكثير من الأشياء الكاذبة يمكن أن تصحّح[٣] بأشياء جدلية وخطبية وسوفسطائية خفية ، فتصير مقنعة وفي صورة ما 217A هي صادقة . فإذا كان إنسان ما فيلسوفاً مقتدراً على التعليم بجميع أصناف الأقاويل ، فقصد تعليم الجمهور آراء صادقة يقينية برهانية براهينها غريبة عندهم . فرأى[٤] أن

١. (ومنها) [ح].
٢. (نبين) [ح].
٣. (تصح) [ح].
٤. (برأي) [ح].

تعلّمهم تلك الآراء بطرق خطبية أو جدلية ، وأذاع فيهم على طريق التدبير المدني آراء ضرورية النفع لهم في أعمالهم ، وأقنعهم فيها بطرق خطبية وجدلية ، ومكّن كل ذلك في نفوسهم ، مثل ما فعل ذلك فوتاغورس على ما يحكى[1] وأفلاطون في كثير من كتبه. فتمكّنت تلك الآراء في نفوس المصغين إليها ، وانقادت أذهانهم لها ووثقوا بها واعتقدوا أنها بيّنة. ثم[2] التمس قوم من الجمهور أو من ليست رتبته رتبة ذلك الإنسان الذي أذاع فيهم هذه الآراء ، أن يبيّن تلك الآراء أو يصحّحها على غيره بأقاويل قياسية قليلة قريبة المتناول. وفي مرة يسيرة اضطرتهم مقاصدهم هذه وكثير من تلك الأمور إلى أن تكون أقاويلهم خطبية وجدلية. فإذا تداولها أهل الفحص والنظر بينهم وتناظروا فيها ليصحّحها بعضهم على بعض ، وأرادوا أن يصحّحوها أيضاً على مخالفيهم ، واحتاجوا إلى نصرتها اضطروا في تلك الأقاويل الخطبية والجدلية أن يرفدوها ويقربوها من الطرق التي هي أوثق ، ومن العلمية التي تفيد اليقين ، فيجتهدون في تقوية الخطبية وفي تقوية الجدلية منها وتوثيقها ومعونتها ، بما يصيّرها أوْكَد إقناعاً. ويرومون بها تصحيح الحق واليقين ، فيرومون الحق بغير الأشياء التي تعطيهم اليقين ، ولا يشعرون ، ويرومون تعليم من استرشدهم إلى رأيهم ومعاندة مخالفيهم. على أنهم غالطون عن الحق بأقاويل مخلوطة من خطبية اجتهد في تقريبها من الجدلية ، ومن جدلية اجتهد في تقريبها من العلمية ، ويرومون أن يرفدوها بما يوثقها. ومن علمية يسيرة لاحت لهم كما يلوح الشيء اللامع من بعيد ، فأغراضهم هي بأعيانها أغراض الفيلسوف ، وطرقهم إلى تلك الأغراض غير طرق برهانية ، فيحصل لهم من ذلك صناعة قياسية مركبة من أشياء بعضها جدلية وبعضها خطبية وبعضها سوفسطائية وبعضها علمية. كما عرض من ذلك لآل فوثاغوراس في القديم ، ولأنهم يحتاجون في تصحيح كثير منها إلى مقدمات لا يسلّمها لهم كثير ممّن يخاطبونه ، يضطرون إلى تصحيح تلك بمقدمات أخر. وربما كانت تلك الأخر أيضاً غير بيّنة أو غير مسلّمة ، ويحتاجون إلى تصحيحها أيضاً ، فيضطرون لذلك

218B

---

١. (يمكن) [ح].
٢. (ثم) [— ح].

إلى أن يصحّحوا[١] تلك أيضاً إلى أن ينتهوا إلى المشهورات والمحسوسات. ويكون قصدهم من المشهورات والمحسوسات إلى ما يجدونه معيّناً لهم، بوجه في تصحيح آرائهم التي هي مطلوباتهم القصوى، وإلى ما يرونه مصحّحاً للمقدمات التي صحّحت مطلوباتهم، ويطّرحون ما سوى ذلك ممّا لا ينفعهم. وما كان منها يوجب أضداد رأيهم أو كان يبطل كثيراً من المقدمات التي تعينهم في تصحيح آرائهم تلك اطّرحوها وزيّفوها وعاندوها، حتى أن كثيراً منهم ربما اطّرح المحسوس متى كان مضاداً لآرائه 218A التي أخذها عن أئمته الأولين، وحمل الخطابية على المحسوس. ومن هذه الآراء آراء آل فوثاغورس التي يذكرها أرسطوطاليس في كتابه في السماء والعالم وفي الآثار العلوية ويذكر أنهم يجعلون ما أخذوا عن أوائلهم من الآراء أوثق ممّا يحسونه[٢]، بل يجعلونه عياراً على الحس ويجتهدون في تصحيحها بكل حيلة يجدّون إليها السبيل. والطرق المنطقية التي يستعملونها في طرقهم وفحصهم[٣] وفي تعليمهم[٤] وسائر مخاطباتهم لمّا كانت كلية يمكن أن تستعمل في أشياء أخر غير تلك المواد التي جرت عادتهم أن يستعملوها فيها، ظنّوا بأنفسهم المقدرة على الفحص عن كل شيء وتصحيح كل شيء وإبطال كلّ شيء. ولمّا كانت الطرق التي يستعملونها أكثرها جدلية وخطبية، وهي يمكن أن تصحّح بها أشياء ويبطل بها تلك الأشياء بأعيانها أشبهت صناعتهم صناعة الجدل وصناعة الخطابة، ولذلك صارت طرقهم تلك توهمهم أنها تصلح للرياضة. ولأنهم يقصدون بها الحق والتعليم والتعلم، ولا يشعرون بطرق أخر غيرها. ويعتقدون أنه لا طريق إلى الحق ولا إلى التعليم والتعلم غير طرقهم. ثم إنهم يجدونها يمكن أن يُبطل بها الأشياء التي أثبتت[٥] ويجدونها ليست أحرى أن تصحّح آراءهم[٦] من أن تصحّح أيضاً آراء مخالفيهم، فتتشكّك[٧] كثير منهم في طرقهم. فإذا لم يشعروا بغيرها وكانت عندهم وحدها هي الطرق إلى الحق ويجدونها تتزيف[٨] أحياناً، فيحدث لكثير منهم أن

---

١. (يصححها) [ح].
٢. (يحسنونه) [ح].
٣. غير واضحتين [ح].
٤. (تعميمهم) [ح].
٥. (اتفقت) [ح].
٦. (آرائهم) [ح].
٧. (فيتشكك) [ح].
٨. (تزيف) [ح].

219B يتحيّر ويعرض لكثير منهم أن يروا رأي أفروطاغورس. فكلما أمعن الواحد منهم في النظر والتأمل واستعمل تلك الطرق، وكان أجود قريحة وأذكى بالفطرة، وتمكن في نفسه اعتياد تلك الطرق ولم يشعر بغيرها ازداد حيرة وازداد قرباً من رأي افروطاغورس. فهذه أسباب حدوث الصنائع المركبة. فلذلك يظن بأمثال هذه الصنائع أنها جدلية وعلمية، إذ كانت مركبة وكان الغرض منها غرض الصناعة العلمية، وطرقها بعضها خطبية وبعضها جدلية. فيجمع أصحابها الطرق الجدلية والخطبية جميعاً، فيسمونها كلها الطرق الجدلية. ولأن الغرض منها علم الحق وطرقهم عند أنفسهم أنها جدلية يرون أن الطرق الجدلية هي الطرق إلى الحق. فلذلك رأى الرواقيون أن الجدل هو الفلسفة وأنه لا فرق بين صناعة الجدل وبين صناعة الفلسفة، إذ كانت فلسفة الرواقيين مركبة على ما لخّصناه قبيل هذا الموضع.

« المقالة الثالثة : عناصر الجدل »

« وضع المقدمات »

المقدمة تقال بالعموم على كل قضية وعلى كل قول جازم بالجملة ، كانت جزء قياس أو معدّة لأن تؤخذ جزء قياس أو نتيجة أو مطلوباً استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه ، أو استعملها في مخاطبة غيره . وعلى هذا المعنى استعمل أرسطوطاليس لفظة المقدمة في جلّ كتاب پاري أرمينياس ، وقد تقال المقدمة أيضاً على القضية التي يلتمس أخذها بسؤال التقرير وهي المسؤول عنها بحرف التقرير ، كيف كانت كانت جزء قياس أو معدّة لذلك أو نتيجة أو مطلوباً . والمسألة تقال على كل قضية مسؤول عنها بحرف التخيير[1] وهي المقرون بها حرف التخيير[1] ، كيف كانت القضية كانت جزء قياس أو معدّة لذلك أو نتيجة أو مطلوباً . والمسؤول عنها بهذين السؤالين هي قضايا واحدة بأعيانها ، وإنما تختلف في جهة السؤال فقط فتسمّى مقدمات ومسائل ليس لشيء أكثر من أن لفظ المقدمات يدلّ منها على جهة ما من جهات السؤال عنها . ويدلّ لفظ المسائل منها بأعيانها على جهة أخرى للسؤال عنها ، فالمقدمة على هذا الوجه هي القضية التي لفظ شكل السؤال عنها شكل ما هي مقرٌّ بها أو ما هي بيّنة أو شكل ما سبيلها أن

219A

١. (التحيير) [ح].

يعترف بها المسؤول عنها، سواء كانت كذلك في نفسها أم لا. والمسألة على هذه الجهة هي القضية التي شكل نفس السؤال عنها شكل ما هو مطلوب غير بيّن، أو شكل ما هو مشكوك فيه سواء كانت كذلك في نفسها أم لا.

وعلى هذا المعنى قال أرسطوطاليس في أول المقالة الأولى من كتاب الجدل، والمسألة إنما تخالف المقدمة بالجهة. وذلك أن هذا القول إذا قيل على هذه الجهة، أليس قولنا حي مشاء ذو رجلين حداً للإنسان، يكون مقدمة. وكذلك إذا قيل أليس الحي جنساً للإنسان، كان مقدمة. فإن قيل هل قولنا حي مشاء ذو رجلين حد[١] للإنسان[٢] أم لا، كان مسألة. وعلى هذا المثال يجري الأمر في سائر الأشياء الأخر. فبالواجب صارت المسائل والمقدمات متساوية في العدد وواحدة[٣] بأعيانها. وذلك 220B أنك قد تعمل من كل مقدمة مسألة إذا نقلتها عن جهتها. وقد يقال المقدمة بوجه أخص من الأول على كل قضية جعلت جزء قياس أو كانت معدّة لأن تجعل جزء قياس في أي صناعة كانت. والمسألة تقال أيضاً بوجه أخصّ على كلّ مطلوب فرض ليلتمس قياسه في أي صناعة كانت جدلياً كان ذلك المطلوب أو علمياً كان ذلك بين الإنسان وبين نفسه أو بينه وبين غيره. وقد تقال المسألة على كلّ قضية معلومة الوجود فرضت ليلتمس سبب وجودها. وقد تقال المسألة على السؤال والطلب نفسه أي صنف كان من أصناف السؤال والطلب، وفي أي صناعة كان. فإن هذه اللفظة وهي لفظة المسألة قد تقال على السؤال نفسه وعلى المسؤول عنه وعلى ما أعدّ ليجعل مسؤولاً عنه وعلى كل ما كان سبيله أن يجعل مسؤولاً عنه. فالمسألة الجدلية هي القضية التي سبيلها أن تسلم بالسؤال الجدلي، وهو يعمّ المقدمة الجدلية والمطلوب الجدلي. فإن هذين جميعاً سبيلها[٤] أن يتسلمها[٥] السائل عن المجيب بالسؤال الجدلي الذي حدّ فيما قبل، وذلك إما سؤال تخيير وإما سؤال تقرير.

والمقدمة الجدلية هي التي سبيلها أن تتسلم[٦] بالسؤال، لتجعل جزء قياس يلتمس

١. (هو) [ح].
٢. (الانسان) [ح].
٣. (واحدة) [ح].
٤. (سبيلها) [ح].
٥. (يتسلمها) [ح].
٦. (تتعلم) [ح].

به على جهة الجدل إبطال قول ما ، وإنما زيد فيه على جهة الجدل لتخرج عنها المقدمة السوفسطائية والامتحانية . فإن هذين الصنفين من المقدمات لا يمكن أن يستعملا جزء قياس أو يتسلما[١] بالسؤال ، ومع ذلك فإنهما جميعاً يستعملان جزء قياس يلتمس به إبطال قول ، إما على جهة المغالطة وإما على جهة الجدل ، فإنما قصد بها إلى أن[٢] تكون مغالطة . 220A

وأما المقدمة البرهانية فإنها تفارق هذه الثلاث بأنها ليست تحتاج في أن تكون جزء قياس ، إلى أن تتسلم بالسؤال من مجيب ، ولا يحتاج في أن تصير مقدمة إلى أن يعترف بها معترف . بل إنما تكون مقدمات بما لها في أنفسها من الأحوال لا بإضافتها إلى واضع يضعها أو يعترف بها . والمطلوب الجدلي هي القضية[٣] التي سبيلها أن تتسلم بالسؤال ، فيعرض لإبطال السائل وحفظ المجيب لها بطريق الجدل . وأرسطوطاليس في كتابه في الجدل يريد بالمسألة أحياناً السؤال والطلب ، وأحياناً يعني بها المطلوب ، وأحياناً يعني بها القضية التي سبيلها أن تسلم بالسؤال كيف كان وكيف كانت ، وأحياناً يعني بها القضية التي يقرن بها حرف سؤال التحيير[٤] كيف كانت القضية ، كانت جزء قياس أو مطلوباً . فقوله والمقدمة الجدلية هي مسألة ذائعة أراد بها أنها قضية سبيلها أن تتسلم بالسؤال ذائعة ، وقوله والمسألة الجدلية هي طلب معنى ينتفع به ظاهره أنه أراد بها السؤال الجدلي . وقد يحتمل أن يتأوّل قوله طلب معنى ينتفع به ، إنه أراد به مطلوب معنى ينتفع به ، غير أن ظاهر الأمر في لفظة الطلب إنما هو السؤال نفسه دون المسؤول عنه . فالمقدمة الجدلية التي قلنا إنها قضية سبيلها أن تتسلم بالسؤال ليجعل جزء قياس يلتمس به على جهة الجدل إبطال قول ما ، فإن أولها هي الآراء المشهورة عند جميع الناس ، أو المشهورة عند أكثر الناس من غير أن يخالفهم الباقون . ثم من بعد ذلك الآراء المشهورة عند عقلاء الناس وعلمائهم وفلاسفتهم كلهم من غير أن يخالفهم فيها الجمهور ، أو المشهورة عند أكثرهم من غير أن يخالفهم فيها[٥] الجمهور ، أو المشهورة 221B

---

١. (يتسلمها) [ح].
٢. (أن) [— ب].
٣. غير واضحة [ح].
٤. (التخيير) [ح].
٥. (فيها) [— ح] (منهم ولا الجمهور ثم) [+ ح].

عند أكثرهم من غير أن يخالفهم الباقون منهم ولا الجمهور. ثم المشهورة[١] عند أولي النباهة والمشهورين بالحذق منهم، من غير أن يخالفهم أحد منهم ولا من غيرهم. ثم الآراء المستخرجة في كل واحدة من الصناعات التي يجمع عليها أهلها. ثم الآراء التي يستخرجها أو[٢] يراها الحاذق من أهل كل صناعة متى لم يخالفه بها أحد. وأيضاً فإن المقدمات التي تشاهد محمولاتها في[٣] جزئيات موضوعاتها أو في أكثرها، والتي تصدق بالجملة في كثير من الأمور المشاهدة هي أيضاً مقدمات جدلية. ثم من بعد هذه فإن القضايا الشبيهة بالمشهورات إذا كانت ظاهرة الشبه جداً تعدّ مع المشهورات إذا ذكرت مع أشباهها من المشهورات. وأيضاً إن كان وجود الشيء في أمر ما مشهوراً فسلب ضد ذلك الشيء عن ذلك الأمر بعينه يعدّ أيضاً مشهوراً إذا ذكر مع الأول. كقولنا إن كان الصديق ينبغي أن يحسن إليه وكان هذا مشهوراً، فإن قولنا الصديق لا ينبغي أن يساء إليه يعدّ أيضاً مشهوراً. وأيضاً إن كان وجود الشيء في أمر ما مشهوراً، فوجود ضد ذلك الشيء في ضد ذلك الأمر يعدّ مشهوراً أيضاً. فهذه أصناف المقدمات 221A الجدلية وأشرفها المشهورات عند الجميع أو عند الأكثر. وذلك أن آراء[٤] الفلاسفة والعقلاء والعلماء و[٥]الموثوق بهم إنما صارت مقدمات جدلية، لأن المشهور عند الجميع أو الأكثر أن آراء هؤلاء ينبغي أن تقبل ويوثق بها. وكذلك الآراء التي تخصّ الصناعات تصير مقدمات جدلية، لأن المشهور عند الجميع أن الإنسان ينبغي أن يقبل فيما لا يعلمه قول العالم به، ولذلك قبلت أيضاً آراء الحذّاق من أهل كل صناعة. وينبغي أن نعلم أن الفلاسفة والعلماء وأهل الصناعات والحذّاق منهم إنما استخرجوا آراءهم، إما بالقياس وإما بالتجربة. ولكن ليست تؤخذ مقدمات جدلية من حيث هي مدركة بالقياس[٦] أو التجربة[٧]، بل من جهة ما هي آراء أولئك. فإن تلك إما

---

١. (عند أكثرهم من... المشهورة) [— ح].
٢. (و) [ح].
٣. (جميع) [+ ح].
٤. (أراد) [ح].
٥. (و) [— ح].
٦. (بالقياس) [— ح].
٧. غير واضحة [ح].

بالإضافة إلى أولئك الذين هذه آراؤهم، فقد يمكن أن تكون نتائج، وإنما هي مقدمات بالإضافة إلى صناعة الجدل وإلى الجدليين لا بالإضافة إلى أولئك وإلى صنائعهم، وإما الموجودة في جميع الأمور المشاهدة أو في أكثرها إذا أخذت كلية، فإنها مقبولة، لأنك لا تجد أحداً إلا وهو يعترف بها على كليّتها ويثق بها ويعدّها صادقة، لأجل مشاهدتهم منها ما شاهدوه. وما غاب عن مشاهدتهم منها يجعلونه مثل ما شاهدوه فيأخذونها كلية. وأما الأشياء فإنها أيضاً[1] يحكم عليها بالذي يوجد في نظائرها، وذلك أن من المشهور أيضاً أن كل متشابهين فحكمها واحد، إلا أنه إذا قيل كل متشابهين فهما من جهة ما هما متشابهان حكمها واحد، كان أحرى أن لا تعاند. وأما سلب الأضداد، فإن من المشهور أن الضدّين لا يجتمعان في موضوع واحد. وأنه إذا وجد أحدهما فيه ارتفع عنه الآخر. وأما الضد في الضد فإن من المشهور أيضاً أن الشيء إن حكم به على أمر ما فإن حكم ضده ضد حكمه. وأنه كما إن المتماثلين فهما من جهة ما تماثلا حكمها واحد. كذلك المتضادان هما من جهة ما تضادا حكمها متضادّ، وينبغي أن يشدّ ويقوى أمثال هذه بالإستقراء. وآراء العقلاء والفلاسفة وآراء أهل الصناعات وآراء حذّاقهم إذا استعملت ينبغي أن تستعمل منسوبة إلى أصحابها، مثل ما يقال إن الإعياء الذي يجده الإنسان في يديه من غير تعب متقدم يؤذن بمرض على ما قاله أبقراط الطبيب.

222B

وإن أشكال القياسات الحملية ثلاثة كما قاله أرسطوطاليس، وإنه لا ينبغي أن يترك أحد من أهل المدن يتشاغل بأكثر من صناعة واحدة كما قال أفلاطون. وكذلك شبيه الشيء إذا استعمل فإنما ينبغي أن يستعمل مقروناً بالشيء الذي هو شبيه به إذا كان أعرف. وكذلك إذا استعمل الضد فينبغي أن يستعمل موضوعاً إلى جانب ضده، فإنها إنما تصير مقبولة وتبيّن شهرتها، إذا استعملت هكذا. وكلّ واحدة من هذه إما حملية وإما شرطية، وكل واحد من هذه إما موضع وإما نوع. فالنوع هو المقدمة التي تخصّ نوعاً نوعاً من أنواع القياسات المؤلفة على نوع من أنواع المطلوبات، والمطلوب المحدود، كقولنا هل اللذة خير أم لا. والمقدمة التي تسمّى نوعاً وتخصّ هذا المطلوب المحدود،

222A

---

١. (أيضاً) [— ح].

كقولنا إن كان الأذى شرّ فاللذة خير ، والموضع هو المقدمة التي يحصر جزءاها[١] جميعاً جزئي مقدمة ما ، أو التي يحصر جزءها المحمول محمول[٢] مقدمة أخرى ، كقولنا إن كان الشيء موجوداً في أمر ما ، فضد[٣] ذلك الشيء موجود في ضد ذلك الأمر . فإن هذه تحصر أجزاءها أجزاء قولنا إن كان الأذى شراً فاللذة خير ، وكقولنا كل ما هو أطول زماناً وأكثر ثباتاً فهو أفضل في الحال التي بها صار أطول زماناً . فإن محمول هذه تحصر محمول قولنا كل ما كان أطول زماناً فهو آثر عندنا ،ولا يحصر موضوعها موضوع الآخر ، بل موضوعها[٤] واحد بعينه ، ومحمول إحداهما[٥] أعم ومحمول الأخرى أخصّ. فالمحصورة هي النوع والحاصرة هي الموضع ، وأما المقدمة التي يحصر جزءها الموضوع موضوع مقدمة أخرى ومحمولها واحد بعينه . فإن الحاصرة منهما ليست بموضع ولا المحصورة نوعاً ، ولكن المحصورة هي نتيجة مقدّمتين كبراهما هي الحاصرة وصغراهما موضوعها موضوع المحصورة ومحمولها موضوع الحاصرة ، كقولنا زيد حيوان وكل إنسان حيوان . فإن قولنا كل إنسان حيوان ليس هو موضعاً ولا قولنا زيد حيوان نوعاً ، 223B والأنواع غير محدودة العدد ولا مضبوطة ، بل تكاد أن تكون بلا نهاية . كما يعرض ذلك في كثير من مطلوبات التعاليم وبراهينها ، مثل الشكل الأخير من عاشرة كتاب اقليدوس . والمواضع يمكن أن يضبط عددها ويكاد أن يحاط بها كلها أو جلّها ، وإن شذّ منها[٦] شيء فشيء[٧] يسير . والمواضع منها ما يعمّ اليقينية والمشهورات فهذه تصلح للجدل والفلسفة جميعاً . ومنها ما هي مشهورة تعمّ المشهورات فقط ، وهذه خاصة بالجدل ، ومنها ما هي سوفسطائية فقط . ومنها ما يعمّ السوفسطائية والجدل ، وإنما ينبغي أن يؤخذ في هذه الصناعة من المواضع التي تعمّ الفلسفة والجدل . والتي تعمّ الجدل والسوفسطائية والمشهورات التي تخصّ الجدل والمطلوب الجدلي هو المطلوب الذي سبيله أن يتسلّم بالسؤال عن المجيب ، ويعرض لإبطال السائل وحفظ المجيب ،

---

١. (جزءا) [ح].
٢. (محمول) [— ح].
٣. (قصد) [ح].
٤. (موضوعها) [ح].
٥. (احداها) [ح].
٦. (منهما) [ح].
٧. (بشيء) [ح].

وتكون قضية سبيلها مع سلامة فطرة الإنسان في الحواس وفي النطق، أن لا تكون قد تيقّنت بعلم أول. ويكون إذا تدوول الفحص عنها وعن قياساتها انتفع بها في الصنائع اليقينية على الأنحاء التي ذكرت فيما سلف.

والصنائع اليقينية ثلاثة: نظرية وعلمية ومنطقية، فالنظرية تشتمل على الأشياء التي بها وعنها، وفيها يحصل علم الحق. والعلمية هي التي تشتمل على السعادة والأشياء التي بها تنال، والأشياء التي بها[1] تعوق عنها أو تؤدي إلى أضدادها. فإن الغاية والكمال الذي عنده ينتهي العلم النظري، هو علم الحق فقط. والغاية والكمال الذي عنده تنتهي[2] الصناعة العملية هو أن تصير أخياراً[3] متمسكين بالنواميس، لا أن تعلم 223A فقط، بل وأن يفعل ما يسعد[4] به لا بل وأن يسعد[5] مع ذلك، فهذا هو خاصة الفلسفة العملية. وليست الفلسفة العملية هي التي تفحص عن كل ما يمكن أن يعلمه الإنسان، من أي جهة كان ذلك العمل، وبأي حال[6] كان. وإلا فإن التعاليم تفحص عن كثير من الأشياء التي شأنها أن تفعل بالإرادة مثل علم الموسيقى وعلوم الحيل، وكثير ممّا في الهندسة والعدد وعلم المناظر. وكذلك العلم الطبيعي يفحص عن كثير من الأشياء ممّا يمكن أن يفعل بالصناعة وبالإرادة. وليس ولا واحد من هذه العلوم أجزاء من العلم المدني، بل هي أجزاء من الفلسفة النظرية، إذ كانت إنما ينظر في هذه الأشياء لا من جهة ما هي قبيحة أو جميلة، ولا من جهة ما يسعد الإنسان بفعلها أو يشقى. وأما إذا أخذت هذه الأشياء التي تنظر فيها هذه الصنائع من جهة ما يمكن أن يسعد الإنسان بفعلها أو يشقى كانت داخلة في الفلسفة العملية. والمنطقية هي التي تشتمل على الأشياء التي شأنها أن تستعمل آلات ومُعِينةً في استخراج الصواب في كل واحد من العلوم، وإلى هذا قصد أرسطوطاليس بقوله.

والمسألة الجدلية هي طلب معنى ينتفع به في الإيثار للشيء والهرب منه أو في الحق

---

١. (بها) [— ح].
٢. (ينتهي) [ح].
٣. (أخيار) [ح].
٤. (يستعد) [ح].
٥. (تستعد) [ح].
٦. (قال) [ح].

والمعرفة ، إما هو بنفسه وإما من قبل أنه معين على شيء آخر من أمثال هذه ، فقوله ينتفع به في الإيثار للشيء والهرب منه يعنى به السعادة والشقاء وجميع ما يؤدي إلى هذين . ولم يقل ينتفع به في علم ما يؤثر أو يهرب منه ، لكن قال ينتفع به في الايثار والهرب . لأنه أراد ذكر غاية الفلسفة المدنية ، فإن غايتها ليس هو العلم بما يؤثر ويهرب منه ، لكن أن يؤثر شيء ويهرب من آخر . وقوله أو في الحق والمعرفة إما هو بنفسه يريد الفلسفة النظرية ، وذلك أن الحق والمعرفة هو غايتها . وقوله وإما من قبل أنه معين على شيء آخر من أمثال هذه يريد به الأشياء المنطقية . فمن ههنا تبين أنه يرى أن الفيلسوف هو الذي حصلت له غاية جزئي الفلسفة ، وذلك أن الفلسفة جزآن نظري وعملي . فغاية النظر هو الحق والعلم فقط وغاية العملي هو إيثار الشيء والهرب من آخر ، وغاية العملي لا يحصل للإنسان ببصيرة نفسه إلا بعلم لها سابق قبل العمل أو مع العمل . وعلمها إذا حصل من غير العمل كان ذلك علماً باطلاً . فإن الباطل من الأمور هو الذي يوجد ولا يقترن به غايته التي لأجلها وجد[١] . وكما أن صاحب العلم النظري لا يكون فيلسوفاً بالنظر والفحص دون أن تحصل له الغاية التي لأجلها النظر والفحص ، وهي إقامة البراهين ، كذلك صاحب العلم العملي ليس يصير فيلسوفاً به دون أن تحصل له غايته . وظاهر أن المقدمات التي حصلت يقينية بعلم أول فليس ينبغي أن تعرض للإثبات والإبطال ولا للتشكيك أصلاً ولا تجعل مطلوباً جدلياً . وإن كل شيء ممّا لم يتيقّنها الإنسان بعلم أول ، وكان سبيل اليقين بها أن تحسّ أشخاصها أولاً ، إما مرة واحدة وإما مراراً كثيرة . فلم تكن لذلك الإنسان الحاسة التي بها يدرك أشخاص ذلك الشيء ، فتشكّك[٢] فيها لم يجعل ذلك مطلوباً جدلياً . وكذلك إن كان بإنسان ما نقص بالفطرة في نطقه فلم يحصل له لأجل ذلك كثير من المبادئ الأخر ، فتشكّك[٣] فيما لم يدرك منها لم يجعل ذلك مطلوباً جدلياً . وأيضاً فإن الشيء الذي لم يتيقن بعلم أول مع سلامة الفطرة في الحواس والنطق ، متى كان الفحص عنه غير نافع في العلوم الثلاثة ، أو كان ضاراً فيها لم يجعل مطلوباً جدلياً . وما عدا هذه فينبغي أن تجعل مطلوبات جدلية .

224B

224A

---

١. (وجد) [— ح].

٢. (فيشكك) [ح].

٣. (فيشكك) [ح].

منها : القضايا التي لم يعتقد فيها أحد إلى غايتنا رأياً أصلاً أنها كذا ولا أنها ليست كذا، ممّا قد فحص عنها. وذلك أن التي بهذه الحال من القضايا قد يجوز أن لا يكون اعتقد فيها أحد رأياً أصلاً، من قبل أنها لم تخطر ببال أحد فيما سلف. بل إنما خطرت الآن أو بأن يكون قد فحص عنها فيما سلف، ولم يصادف لها قياس أصلاً. فما كان هكذا فكيف يمكن أن يجعل وضعاً بين سائل يتضمن إبطاله ومجيب يتضمن حفظه. فإنه متى لم يكن عند السائل فيه قياس فكيف يتضمن إبطاله، ولكن تكون هذه من المسائل التي يفحص عنها، إما في الجدل وإما في الفلسفة. فلذلك ليس ينبغي أن تجعل[1] أمثال هذه أوضاعاً جدلية، بل ينبغي أن تكون القضايا التي لم يصحّح فيها أحد رأياً إلى غايتنا هذه قضايا قد صودفت لها قياسات لم يبلغ من وثاقتها عند أحد من أهل النظر أن جعلت تلك القضايا آراء لهم.

225B **ومنها** : أن تكون قضايا فيها للفلاسفة وأهل النظر آراء متضادة.

ومنها : أن تكون قضايا فيها للجمهور آراء متضادة.

ومنها : أن تكون قضايا يضاد الجمهور فيها الفلاسفة. وذلك أن كل واحد من هذه لو انفرد في القضية دون مضاد يقابله لكانت النفس تنقاد لتلك القضية لأجل ذلك وتقبلها. فإن الفيلسوف المشهور بالحذق إذا رأى رأياً ما في شيء ولم يخالفه أحد من نظرائه، ولا من الجمهور سكنت النفس إلى رأيه ذلك ووثقت به، وإن لم يعلم الإنسان فيها شيئاً أكثر. وكذلك لو اجتمعت الفلاسفة على رأي ولم يخالفهم الجمهور لسكنت نفوسنا إلى ما يرونه. وكذلك الجمهور لو انفردوا برأي ولم يخالفهم أحد من الفلاسفة لسكنت نفوسنا إلى ذلك الرأي.

« وضع الأقاويل المتضادة في الجدل »

وكل شيئين كان كل واحد منهما يشدّ رأياً حتى يصير مقبولاً فإنهما إذا تضادا في رأي ما صار ذلك الرأي مشكوكاً فيه، من قبل أن الشيء الذي يشد الرأي إذا انفرد به

---

١. (يجعل) [ح].

فإنه إذا قابله نظيره في ذلك الرأي صار مشكوكاً فيه. فلذلك إذا تضادت الفلاسفة في قضية أو تضاد فيه الجمهور أو ضاد الجمهور فيها الفلاسفة صارت مشكوكاً فيها. ولكن إذا لم يكن عندنا شيء يشككنا في القضية سوى تضاد القوام بها فقط دون القياسات التي جعلتهم متضادي الآراء فيها كانت التي يشككنا فيها آراء الذين صرنا نحن نحسن الظن بهم لأجلها، ومتى تخاطب السائل والمجيب في تلك القضية وكان أحدهما يبطلها والآخر يثبتها لم يكن عند أحدهما حجة يناهض[1] بها خصمه[2] إلا ذكر القيّم بذلك الرأي الذي أحسن هو الظن به، حتى صار ينصر قوله. وإذا تخاطبا بأقاويل لم يكن عندهما من الأقاويل إلا الأقاويل التي يوطئ بها كل واحد منهما قضايا صاحبه ويناقض صاحب خصمه. فتؤول[3] الأقاويل إلى أن تصير خطبية لا جدلية، فلذلك إن أراد أن يتخاطبا على طريق الجدل فينبغي أن يكون عند كل واحد منهما قياسات تثبت وتبطل كل واحد من الرأيين المأخوذين عن القيمين، فلذلك ليس ينبغي أن يقتصر في أمر المطلوبات الجدلية على أن يكون التشكيك فيها من جهة حسن الظن بالقوام بها، دون أن يكون مع ذلك قياسات تثبت وتبطل تلك الآراء التي تضاد فيها الفلاسفة فيما بينهم أو الجمهور فيما بينهم أو ضاد الجمهور فيها الفلاسفة. فإنه متى لم يكن فيها قياسات صارت هذه داخلة فيما سبيله أن يفحص عنه لا أن تجعل أوضاعاً جدلية. ولذلك لما أحصى أرسطوطاليس أصناف القضايا المشكوك فيها من جهة تضاد آراء القوام بها لم يقتصر عليها دون أن أردفها بذكر المسائل التي لها قياسات متضادة، عاملاً على أن مضادة الفلاسفة بعضهم بعضاً ليس يكون إلا بقياسات متضادة. وكذلك مضادة الجمهور بعضهم بعضاً ومضادتهم الفلاسفة، فكان الإنسان إنما يجعل أول مصيره إلى أخذ القياسات المتضادة أن يعرف أولاً تضاد آراء الناس، ثم يطلب قياسهم المتضاد. 225A

226B **ومنها**: الأقاويل المبتدعة المشتقة التي يراها قوم من أهل النباهة والمشهورين بالحذق في العلوم. وذلك أن توجد آراء مشهورة ونجد قوماً مشهورين عند الجميع بالحذق في العلوم يضادون تلك الآراء المشهورة، فتكون نباهة القائلين بما يضاد المشهور وشهرتهم

---

١. (يناقض) [ح].
٢. غير واضحة [ح].
٣. (فيقول) [ح].

بالحذق، ممّا يوقع في النفس أنهم عسى أن يكونوا قد علموا ما لم يعلمه غيرهم، ويصير ذلك مشككاً لنا في تلك المشهورات. فتصير تلك المشهورات[١] مطلوبات جدلية مثل قول برمانيدس إن الموجود واحد، وقول زيين[٢] إنه ولا شيء من الموجودات يتحرك. وهذا الصنف أيضاً إن لم يكن فيه عند الإنسان فيه قياس لم يكن ذلك مطلوباً يصلح أن يجعل وضعاً جدلياً يلتمس إبطاله وحفظه.

ومنها: أن يكون الذي يخرق[٣] الاجماع ويضاد المشهور إنساناً من أهل العلم غير نبيهٍ[٤] ولا مشهور بالحذق، أو يكون إنساناً من غير أهل العلم، إلا أن معه قياساً يشدّ به رأيه المشنع، ويعاند به المشهور المجمع عليه. فإن ذلك المشهور يصير مطلوباً جدلياً لأن القياس الذي معه ههنا يقوم مقام نباهة القيّم بالرأي هناك، فيشكّك في المشهور. وهذان من بين المطلوبات الجدلية يخصّان باسم الوضع ويسمّيان الرأي البديع. وإن كان الذي يضاد المشهور إنساناً ليس بنبيه[٥] ولم يكن معه قياس لم يلتفت إلى ذلك الخلاف ولم يصر ذلك الخلاف المشهور مطلوباً، وسمّي ذلك الرأي الشاذّ والتحكم[٦] والتخرص[٧]. وبين الوضع والشاذّ فرق، فإن الوضع والرأي البديع هو الرأي المضاد المشهور إذا كان رأياً لنبيهٍ[٨] من أهل العلم مشهور بالحذق أو رأياً لغير نبيه[٨] معه قياس يشدّه ويعاند[٩] المشهور. وبالجملة[١٠] المضاد للمشهور إذا كان معه قياس يشدّه ويعاند المشهور والشاذ والتحكم والتخرص[١١] هو الرأي المضاد للمشهور إذا كان رأياً لإنسان ليس نبيه ولا معه قياس، على أن المطلوبات الجدلية كلّها تسمّى أوضاعاً. وكان الوضع اسماً لجنس يلقب بعض أنواعه باسم جنسه، فيقال عليه ذلك الإسم بعموم وبخصوص على ما عليه الأمر في كثير من الأسماء. 226A

---

١. (فتصير تلك المشهورات) [— ح].
٢. (زينون).
٣. (يحذق) [ح].
٤. (نفسه) [ح].
٥. (بعينه) [ح].
٦. (الحكم) [ح].
٧. (التحرص) [ح].
٨. (لنفسه) [ح].
٩. (يعانده) [ح].
١٠. (الرأي) [+ ح].
١١. (والتحرص) [ح].

« ما يقال وضعاً وموقعه في الجدل »

والوضع اسم مشترك يقال على أنحاء كثيرة أحدها المقولة التي تسمّى وضعاً. وقد ذكر ذلك في كتاب المقولات. والثاني التحديد. فإنه يسمى وضعاً. والثالث اقتضاب الشيء بلا برهان ولا حجة، وهو ممّا يحتاج إلى برهان وحجة يستعمل مقدمة تسمّى وضعاً. والاصطلاح على الشيء من غير أن يكون ذلك بالطبع أصلاً يسمّى وضعاً، ولذلك يقال إن الأسماء بالوضع لا بالطبع. والمقدمة الشرطية تسمّى أيضاً وضعاً وتسمّى مقدمة وضعية. والقول الذي يشترط فيه على المخاطب أنه إن كان شيء من الأشياء بحال ما فسائر الأشياء بتلك الحال تسمّى قياس الوضع. وكل ما فرض ليطلب قياسه فإنه يسمّى أيضاً وضعاً. والمطلوبات الجدلية كلّها تسمى أيضاً وضعاً، وهو أخص من المطلوبات على الإطلاق. والرأي البديع وهو المضاد للمشهور إذا كان معه قياس[١] يشده يسمى[٢] أيضاً وضعاً، وهو أخصّ من الوضع الذي يعنى به الجدلي. فهذه المعاني التي يقال عليها الوضع، وبيّن أن المشهورات التي ضادتها الآراء التي شدّت بقياسات[٣] إنما صارت مطلوبات لأجل معاندة القياسات لها، والتي صادفنا مضادّتها من قبل نبيه[٤]، أو قياسات، فقد كانت قبل وجود القياسات المضادة لها مقدمات جدلية. فلذلك لا يمتنع في كثير من المشهورات الأخر التي لم يعرف لها إلى غايتنا هذه مضاد من قيّم نبيهٍ أو قياس أن يصادف فيما يستقبل من الزمان قياسات تعاندها، فتصير أيضاً مطلوبات بعد أن كانت مقدمات، وبيّن أنها لم تصر مطلوبات وصودفت قياسات تعاندها. ألا وقد كان جائزاً[٥] أن تعرض للإبطال، فإنها لو كان لا يجوز أن تعرض للإبطال لكانت إذا صودف[٦] ما يعاندها لم يلتفت إليه، ولما صارت مطلوبات. وأيضاً فإن كثيراً من المشهورات الكلية ليس يتبيّن فيها من أول الأمر أنها صادقة على ما

227B

---

١. (قياس) [— ح].
٢. (يسمى) [— ح].
٣. (بقياس آت) [ح].
٤. (نفسه) [ح].
٥. (جائز) [ح].
٦. (صودفت) [ح].

هي كلية. فلذلك متى أردنا أن نلخّص[١] الجزء الصادق منها احتجنا إلى أن نعرضها للإبطال. فلذلك يحتاج إلى أن يحصل أيّها ينبغي أن تعرض للإبطال، وأيّها لا ينبغي أن يفعل بها ذلك. وإذا عرض[٢] للإبطال ما سبيله أن يعرض منها فكيف ينبغي أن يبطل.

فأقول إن المقدمات المشهورة منها ما هي في الأخلاق والأفعال المشتركة التي هي واحدة بأعيانها لجميع الأمم وبما يتلاقون ويأتلفون إذا تلاقوا. وتلك هي التي يرى الجميع أن كل إنسان ينبغي أن يؤدّب بها ويعودها ويؤخذ بها ويحمل عليها شاء أو أبى. وأنه متى امتنع من التأدّب بها أو امتنع من التمسك بها بعد أن أدب بها عوقب، وهي التي يرون أن يؤدّبوا بها أولادهم ويمكّنوها في نفوسهم ويعودوهم إيّاها ويضربوهم إن استعصوا عليهم في قبولها. وإذا امتنعوا منها بعد أن يكبروا عاقبوهم عليها بالأشياء التي يرون أنها عقوبات من استخفاف وشتم وضرب وغير ذلك. وهذه ليس ينبغي أن تعرض للتشكيك فيها ولا تجعل مطلوبات جدلية، لأنها من مبادئ الأشياء العملية، ولأنها لا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هي أبين منها، بل بما هي دونها في الظهور والشهرة. ولأن المتشكّك فيها ليس يؤمن أن يهون أمرها ويجعلها في صورة ما ليس يبالي به أن يطرح ولا يتمسّك[٣] به. ويصير المتشككين فيها أشراراً أردياء الأخلاق غير مشاركين لأهل المدن، وإن لم يصيروا بها أردياء ظنّ بهم الشر. والإنسان، كما قال أرسطوطاليس ينبغي[٤] أن لا يكون شريراً ولا يظن به أنه شرير، وذلك مثل عبادة الله تعالى[٥] وإكرام الوالدين وصلة الأرحام ومواساة المحتاج والإحسان إلى المحسن وشكر المنعم، وأشباه هذه من الأخلاق والأفعال. فإنه لا ينبغي أن يتشكّك فيها فيقال هل ينبغي أن يعبد الله أم لا وهل ينبغي أن يكرم الوالدان أم لا، وكذلك في الباقية، ولا يعرض أمثال هذه للإثبات والإبطال. وأيضاً فإن الجميع يرون في هذه المقدمات المشهورة أنها ليس ينبغي أن تمكن في النفوس بالقول فقط، بل وأن يكون ذلك مع اعتيادنا لأفعالها ومواظبتنا عليها، على مثال ما عليه الأمر في معارف الصناعة العملية. فإنها إنما تمكن في

227A

228B

---

١. (نمحص) [ح].
٢. (عرض) [ح].
٣. (يتشكك) [ح].
٤. (ليس ينبغي) [ح].
٥. (تعالى) [— ح].

النفوس مع اعتياد الإنسان لأعمالها لا بالأقاويل ، وما لم يكن سبيل تمكينه في النفوس باستعمال الأقاويل من المشهورات ، فليس ينبغي أن تعرض للفحص ولا أن يطلب له قياس أصلاً لا مثبت ولا مبطل. إذ كان سبيل تمكينها في النفوس بالمواظبة على أفعالها والمعقولات على الامتناع منها ، لا بالقول المقنع.

ومنها : المشهورات التي أشخاصها محسوسة ، كقولنا الثلج أبيض أو البياض ، والأبيض موجود. وهذه وأمثالها فلا ينبغي أن يتشكّك فيها ولا تعرض للإثبات والإبطال ولا تجعل مطلوبات جدلية من قبل أن هذه إن جهلها إنسان أو لم يعترف بها لم يمكن أن تبيّن له بقياس أصلاً ، لكن يحتاج في تبيينها له أن يحسّها. فإن لم تكن له الحاسة التي بها تدرك هذه ، أو كانت له ولكن لم يستعملها في تفقدها ، أو كانت أشخاصها بحيث لا ينالها حسه ، بقيت عنده غير معلومة. ولم يمكن أن يوجد شيء أظهر منها يؤخذ في تعريفه بها ، ولا يصلح أيضاً أن يرتاض بها ولا فيها ، لأنه إنما يرتاض فيما[1] إذا جهل كان بيانه بقول وقياس ، وهذا ليس سبيله أن يبيّن بقياس. وأيضاً فإن الذي لا يعترف بمحسوس ما ولم يكن أحسه أصلاً ، عسى أن لا يتخيّل ذلك المحسوس. فكيف يمكن أن يفحص عمّا لم يتخيّله ولم يقم في نفسه معنى لفظه[2] ، فهو إذاً إنما يفحص عن اسمه فقط ويسمع إذا بيّن له ذلك كلاماً من غير أن يتصوّر معنى شيء منه ، ويشبه أنه قد يكون في الناس من في فطرته نقص أو ضعف عن علم كثير من 228A المقدمات الأول اليقينية ، ويكون ذلك النقص بالفطرة في جزئه[3] الناطق شبيه العمى في الإنسان من مولده. فكما أن الأعمى من مولده لا يمكن أن يكون قد أدرك الألوان ببصره ، كذلك الناقص الفطرة من مولده في الجزء الناطق منه لا يمكن أن يكون قد حصل له كثير من المقدمات الأول. فلا يمتنع أن يتشكّك[4] في تلك المقدمات. كما قد يجوز أن يتشكّك الأعمى من مولده في وجود الألوان ، فكما أنّه لا سبيل لنا في التشكك[5] في الألوان إلى أن يبيّن له بالقول وجود الألوان. كذلك لا سبيل لنا في

---

١. (فيها) [ح].
٢. (لفظ) [ح].
٣. (جزء) [ح].
٤. (يشكك) [ح].
٥. (التشكيك) [ح].

المتشكّك في تلك المقدمات الأول إلى أن يبيّن له بالقول صحتها . وكما أن الأعمى من مولده ، إنما يسمع منّا في الألوان كلاماً من غير أن يتصور من ذلك الكلام معنى في نفسه ، كذلك هذا إنما يسمع منّا في تلك المقدمات كلاماً فقط ، من غير أن يتصور في نفسه من ذلك الكلام معنى ، غير أن الأعمى من تولده بيّن الأمر في الألوان . والذي لحقه النقص بالفطرة من أول كونه في جزئه الناطق غير بيّن الأمر في أي المقدمات الأول لحقه ذلك ، ولا يسهل إقناع كثير منّا في أن به هذا النقص . وأما الذي لا يعترف في كثير[1] من المقدمات الأول أو يتشكّك فيها ويفحص عنها لأجل أنه ليس يفهم معاني ألفاظها أو لأجل أن عادته جرت أن لا يستعملها في أعماله التي زاولها إلى وقته هذا ، فهو لذلك يغفل عن مثالاتها وأشخاصها ولا يستند ذهنه فيها إلى شيء موجود .

« حالات الشك في المقدمات »

229B

فإنه خارج عن الذي تقدم ذكره ، وذلك أن هذين يمكن أن يبيّن لهما ما يتشكّكان فيه بقول . أما الذي لا يعترف بها لأجل أنه لا يتصور معاني ألفاظها فبأقاويل[2] تشرح معانيها . وأما الآخر فبالمثالات المأخوذة من الأشخاص والأمور الموجودة ، ولا يجعل ما يتشكّك فيه هذان أيضاً مطلوباً جدلياً . غير أن المشهورات التي هي في الأخلاق والأفعال التي أشخاصها محسوسة إن لم تعرض للإبطال بقي[3] كثير من كلياتها التي هي غير بيّنة الصدق ، من حيث هي كليات كاذبة بالجزء . ولم يتميّز لنا الجزء الصادق منها ، ولم ينتفع بها في مبادئ العلوم . ولذلك يلزم ضرورة أن تعرض للإبطال ، ولكن لا ينبغي أن تلتمس أقاويل تعاندها عناداً كلياً لأن ذلك يزيلها بالكلية ، ولكن تعرض لأن تعاند وتطلب لها أقاويل تعاندها عناداً جزئياً ، لنخلّص الجزء الصادق من كل واحدة منها . فتصير موطأة للعلوم وينبغي أن تحذّرْ في التي أشخاصها محسوسة أن يجعل ما يعاندها يعاند منها جزءاً يدخل تحت ذلك الجزء المعاند شيء من محسوساتها ، ولكن ينبغي أن

---

١. (بكثير) [ح].
٢. (فيها وان خرج) [ح].
٣. (بعني) [ح].

يعاند عناداً يلزم عن ذلك العناد فيها شريطة أو شرائط يقتصر بها ، أعني تلك الشرائط على ما هو صادق منها وعلى ما تبقى فيها أشخاصها المحسوسة . ولذلك صار الأجود في هذه أن لا تجعل مطلوبات أو يقرن بها شرائطها التي تزيل الجزء الكاذب أو التي لا تزيل عنها شيئاً من محسوساتها. فبهذه الشرائط تزول الشنعة في أي المشهورات جعلت مطلوبات ، وعلى هذا المثال ينبغي أن يعمل في كثير من المشهورات في الأخلاق 229A والأفعال المشتركة . فإنها إذا أخذت كلية أو مطلقة من غير أن تقيّد بشريطة أو بشرائط واستعملت ، فكثيراً ما تضرّ. فلذلك لا ينبغي أن تجعل هذه أيضاً مطلوبات جدلية أو تعرض للإبطال بمقابلاتها الجزئية لتكون تلك الأشياء مسهّلة [1] في استخراج شرائطها التي إذا استعملت معها زالت عنها المضار التي تلحق من جهة استعمالها مطلقة . وينبغي أن تستعمل معها غير ما تجعل مطلوبات الشرائط التي تزيل عنها الشنعة ، مثل إنا إن أردنا أن نقول هل ينبغي للإنسان أن يبغض والديه أم لا ، وهل ينبغي أن يكرم الإنسان والديه أم لا زدنا فيها شريطة تزيل شنعة المسألة . فنقول هل ينبغي أن يكرم الإنسان والديه إذا كانا كافرين أم لا ، وهل ينبغي أن يبغضهما إذا كانا شريرين أم لا ، وهل ينبغي أن يُطاعا إذا أمرا بخلاف ما في النواميس أم لا؟ . فإن هذه الشرائط وأشباهها تزيل الشنعة عن هذه المسائل ، فلا يستنكر أن تصير مطلوبات ، ويحذر في هذه أن يتطلب لها أقاويل تعاندها عناداً كلياً ، ويتحرّى أن تجعل من هذه مطلوبات [2] لكلي يوجد فيها شرائط مبادئ البراهين التي لا يبيّن [3] وجود تلك الشرائط فيها . وما كان من هذه يوجد فيها شرائط البرهان على التمام فليس ينبغي أن يعرض ولا للعناد الجدلي .

فقد تبين أي المشهورات تجعل مطلوبات وأيّها لا تجعل ، وما جعل منها مطلوبات وأوضاعاً جدلية فعلى أي جهة وحال ينبغي أن تؤخذ حتى لا يلحق من أخذنا لها 230B مطلوبات شنيعة وتخرج على طريق الجدل . وأما المتشكك فيما سبيله من المقدمات أن يؤخذ عند الجميع بفعله واعتياده ويعاقب إذا امتنع من استعماله ، وفيما سبيله منها أن يحتاج إلى إحساس أشخاصها . فإنه لا يلتفت إليه ولا يجعل ما يتشكّك فيه وضعاً جدلياً

---

١. (سهلة) [ح].
٢. (ويحذر في هذه... مطلوبات) [— ح].
٣. (يتبين) [ح].

أصلاً، ولا أيضاً يجعل في جملة الآراء[١] البديعة. وخاصة إذا كان إنما يتشكّك من تلك في أجزائها التي تؤخذ بفعلها، ويعاقب إذا امتنع منها، ومن هذه في أجزائها التي تدرك بالحس أو التي شأنها أن تدرك بالحس. وأعظم من ذلك إذا كان يتشكّك فيها تشكيكاً كلياً، مثل أن يأتي بقياس يروم أن يبيّن به أنه ولا واحد من الآباء ولا في حال من الأحوال ينبغي أن يكرم. وإلى هذه قصد أرسطوطاليس بقوله: وليس ينبغي لنا أن نبحث عن كل مطلوب ولا عن كل وضع، لكن يجب أن يكون بحثنا[٢] عما يشك فيه شاكٌ ممّا يحتاج فيه إلى قول، لا إلى عقوبة أو حس. وذلك أن الذين يشكّون فيقولون هل ينبغي أن يعبد الله أم لا، وهل يجب أن يكرم الوالدان أم لا، يحتاجون إلى عقوبة. والذين يشكّون[٣] فيقولون: هل الثلج أبيض أم لا يحتاجون إلى حس. وأما ما يختلف فيه الفلاسفة من الآراء ويتضادون فيه، فإن كثيراً منه ينبغي أن يحصل أمره، وذلك أن في جملته ما لا ينبغي أن تجعل أوضاعاً جدلية. وذلك أن منها ما لا يمكن أن يوجد له 230A مقدّمات مشهورة تثبته، أو تبطله لا قريبة ولا بعيدة، بل إنما تصحّح بمقدمات لا تخطر ببال الجمهور وبأشياء ليس[٤] عند الجمهور فيها رأي أصلاً، لا إنها كذا ولا إنها ليست كذا، ولا هي أيضاً نافعة لهم، كقولنا هل القمر مسير ما مختلف عند تثليثه الشمس وتسديسه لها سوى مسيره المختلف الذي له عند الاجتماع والمقابلة أم لا. وهل لأوج[٥] الشمس حركة على توالي البروج أم لا، فإن هذه ممّا يختلف فيه أصحاب التعاليم والمقدمات التي تبيّن الحال فيه كيف هو. ليس للجمهور في شيء منها رأي ولا نظر، بل إنما يعرفها أصحاب التعاليم فقط. فما كان هكذا من المطلوبات فليس ينبغي أصلاً أن تجعل أوضاعاً جدلية أصلاً، لكن مطلوبات عملية. وما كان من شيء يتبرهن في العلوم فقد يوجد له مقدمات مشهورة تثبته أو تبطله أو تفعل الأمرين جميعاً. غير أن ذلك الشيء إن كان قريباً جداً من المقدمات الأول اليقينية وكان يتبرهن بالبراهين الأول

---

١. (الأدباء) [ح].
٢. (بحثاً) [ح].
٣. (هل ينبغي... والذين يشكون) [— ح].
٤. (وليس) [ح].
٥. (طلوع) [ح].

من الصناعة فإنه بيّن أنه يستغنى فيه عن أن يرتاض به أو فيه، إذ كان لا يعسر أخذ برهانه من جهة الناظر فيه لأجل نقص فطرته وقريحته وضعفها عن مصادفة قياسه وسوء مؤاتاته، دون تذليل ذهنه وإعداده نحو وجود قياسه. أو بأن يقترن إليه أمر آخر يعسر تمييزه[١] عنه. فلا يحصل للإنسان[٢] في أول الأمر طبيعته التي تخصّه، فيعسر لذلك وجود برهانه. وأما ما لم يكن يحتاج في وجود قياسه إلى شيء من ذلك، بل كان يصادف برهانه بلا تأمل أو بتأمل يسير استغني عن الارتياض فيه وتداوله. 231B

وهذا وشبهه إن احتيج إلى أن يعلمه الجمهور أمكن تعليمهم إيّاه بالبراهين التي صودفت لها، إذ كانت تلك البراهين لا تعتاص عليهم، إذ كانت بيّنة بأنفسها وداخلة أيضاً في جملة المشهورات. والى هذا[٣] قصد أرسطوطاليس بقوله ولا يجب أن يتشكّك أيضاً فيما كان البرهان عليه قريباً جداً، ولا في ما كان البرهان عليه بعيداً جداً. فإن ذلك ليس فيه شك. وهذا أبعد كثيراً من نظر الصناعة الرياضية، فإنه أراد بقوله قريباً جداً قربه من المقدمات الأول البرهانية التي يصادف برهانه من غير فكر ولا تأمل أو بتأمل يسير جدّاً. فما كان هكذا فإن الإرتياض فيه وتعريضه للإثبات والإبطال فضل[٤]. وأراد بما هو بعيد جداً ما سبيله أن يكون بعيداً من المقدمات المشهورة، ومعنى بعده أن لا تكون له بها صلة أصلاً، مثل ما ذكرناه من اختلاف مسير القمر. وأما التي يمكن أن تثبت أو تبطل بالمقدمات المشهورة بقياسات كثيرة مترادفة بالغة في الكثرة ما بلغت، فليس يمنعها ذلك من أن تجعل مطلوبات جدلية. ولم يرد بقوله بعيداً جداً ما كان بعده من المشهورات هذا البعد، لكن إن لا يمكن بيانه بشيء من المقدمات المشهورة أصلاً، وبالجملة كل ما أمكن أن يثبت أو يبطل بالمقدمات المشهورة. وكان ممّا ينتفع به بوجه ما في العلوم الثلاثة اليقينية، فإنها تجعل مطلوبات جدلية. والأشياء التي تختلف فيها آراء الفلاسفة، منها ما هي عظيمة الغناء ويكون عظمها وجلالتها، إما لشرفها في نفسها أو لشرف الأشياء التي تعلم بها، أو أعظم غناً معرفة الجمهور لها، أو يكون عظمها لأجل صعوبة الوقوف على أسبابها، أو يكون عظمها 231A

١. (تميزه) [ح].
٢. (الانسان) [ح].
٣. (ولذلك) [ح].
٤. (فصل) [ح].

لسبب صعوبة الطريق إلى[١] مصادفة براهينها، مثل قولنا هل العالم أزلي أم لا؟. فإنّ هذا ممّا[٢] يختلف فيه الفلاسفة، وهو عظيم بسبب أن المطلوب في نفسه شريف الوجود، إذ كان العالم بأسره واجتمع إلى ذلك شرف الأمر الذي إليه يصار بعلم هذا. فإنّ معرفة هذا هي الطريق إلى العلم الالهي. وأيضاً فإنّ الوقوف على أسباب أزليّته[٣] أن يبيّن أنه أزلي عسير. والوقوف على أسباب حدوثه أن يبيّن إنه حادث عسير أيضاً، وأيضاً فإن معرفة الجمهور لها عظيم الغناء لهم. ومع ذلك فإن الغلط في أمثال هذه إن وقع كان سبباً للغلط في أشياء كثيرة جداً، وإن وقف على الصواب منه كان ذلك سبباً للوقوف على الصواب[٤] في أشياء كثيرة جداً. وكذلك قولنا هل العالم متناه أو غير متناه وهل ينقسم الجسم إلى غير نهاية وهل يجوز أن يكون شيء يمكن وجوده فلا يكون موجوداً أصلاً فيما مضى ولا في المستقبل، وهل يوجد شيء يمكن فيه بحسب طبيعته أن يعدم فلا يحصل له عدم فيما مضى ولا في المستقبل، وهل يمكن فيما لم يزل في ما مضى موجوداً أن يفسد في المستقبل، وهل يمكن فيما لا يزال موجوداً في المستقبل أن يكون 232B قد كان غير موجود فيما مضى. وأمثال هذه الأشياء حقيقة أن يفحص عنها ويبالغ فيها ويستفرغ المجهود[٥] في الجدل فيها، وهذا قصد أرسطوطاليس بقوله: والتي ليست لنا فيها حجة أو هي عظيمة في ظننا، إن قولنا فيها لِمَ ذلك عسير، مثل قولنا هل العالم أزلي أم لا؟. فإن هذا المثال الذي جاء به هو جدلي جداً من قبل، إن قولنا هل العالم أزلي أم لا من حيث هو مأخوذ بهذه اللفظة فلا يمكن أن يصادق عليه قياس يقيني أصلاً لا إنه أزلي ولا إنه ليس بأزلي. وذلك إن قولنا العالم لفظة مشكّكة أخذت مع ذلك مهملة، فإذا أخذت جملته هكذا «أو[٦] على[٧]» أجزاء كثيرة، بعضها بيّن فيه إنه ليس بأزلي وبعضها يمكن أن يصادف عليه قياس ما إنه أزلي، وبعضها ليس يبيّن كيف الحال فيه. فإذا أخذت جملته خيّل فيها أحياناً الأزلية وأحياناً الحدوث، فيصادف أبداً عليه قياسان

---

١. (إلى) [— ح].
٢. (إنما) [ح].
٣. (أزلية) [ح].
٤. (منه كان... الصواب) [— ح].
٥. (الجمهور) [ح].
٦. (أو) [+ ح].
٧. (على) إضافة من عندنا نظراً للفراغ في المخطوطات وتكملة للمعنى.

متقابلان. وإنما سبيله أن ينظر في جزء جزء من أجزائه، هل هو أزليّ أم لا، وعلى كم من جهة يمكن أن يكون الشيء أزلياً، وعلى كم جهة يقال إنه غير أزلي، فهذا هو الطريق إلى مصادفة برهانه. وأما على الطريق الأول فلا يمكن أن يصادف برهانه، بل إنما تكون القياسات التي تصادف عليه قياسات متقابلة، ولذلك لمّا لم يهتدِ جالينوس الطبيب إلى طريق البرهان على هذا المطلوب خاصة ظنّ أنه لا برهان عليه وأن البراهين فيه متكافئة وأنه من الأشياء التي يتحيّر فيها، ولذلك جعل أرسطوطاليس أمثال هذه من المطلوبات 232A أخصّ المطلوبات بالجدل، إذ كانت المنازعة فيها متى أخذت على هذه الجهات منازعات لا تنقضي ولا تنقطع. وأما المسائل الهيّنة القليلة الغناء التي يمكن الإنسان أن يقف على الصواب فيها بسهولة، وإن كانت ممّا اختلفت[1] الفلاسفة فيه. فإنها وإن كانت مطلوبات فليس ينبغي أن يتشاغل بها كبير[2] تشاغل، مثل قولنا هل ينبغي للإنسان أن ينظف ثيابه أو يتركها وسخة، أو هل ينبغي للإنسان أن يأكل ممّا بين يدي غيره أم لا، وهل ينبغي أن يمدّ رجليه بحضرة الناس أم لا؟. فإن هذه وأشباهها وإن كان قد اختلف المتقدمون فيها فهي مسائل حقيرة، وهي مع ذلك جدلية، إلا أن تلك الأخر التي هي عظيمة ينبغي أن تقدم على هذه في الفحص عنها.

« أجناس المطلوبات »

ولمّا كانت أنواع المقدمات بحسب أنواع المطلوبات يجب أن تكون أجناس المقدمات التي هي مواضع بحسب أجناس المطلوبات، فينبغي أن نحصي أجناس المطلوبات التي تؤخذ المواضع بحسبها. وأجناس المطلوبات تختلف بحسب اختلاف محمولاتها، لأن محمول المطلوب هو الذي به صار المطلوب مطلوباً. لأنا إنما نطلب وجود المحمول في الموضوع فكل مطلوب فإنما يطلب منه هل محموله موجود في موضوعه أو غير موجود في موضوعه؟. والمطلوب الجدلي موضوعه كلي أبداً. والمطلوبات

---

١. (اختلف) [ح].

٢. (كثير) [ح].

233B والأوضاع الجدلية منها عامة ومنها خاصة ، فالعامة منها هي التي تطلب أو توضع فيها أن المحمول موجود للموضوع ، أو غير موجود ، من غير أن تبيّن على أي نحو هو موجود .

« الألفاظ المحمولة »

وأما المطلوبات الخاصة فهي التي يوضع فيها أن المحمول موجود للموضوع على نحو ما يتحصل من أنحاء الوجود وأنواع المحمولات التي يوجد كل واحد منها نحوإما من الموجود ، إما حد للموضوع أو خاصة أو رسم له أو جنس له أو نوع له أو فصل أو عرض . والإبطال والإثبات ينقسم أيضاً هذه القسمة ، فإن المثبت قد يثبت إثباتاً عاماً والمبطل[١] قد[٢] يبطل[٣] إبطالاً عاماً ، وذلك أن الذي يبيّن أن المحمول موجود للموضوع أو غير موجود له ، فإنّه[٤] يثبت[٥] إثباتاً عاماً ، وكذلك الذي يبطل . وأما إن المحمول موجود للموضوع على أنه جنس له أو حدّ له أو خاصة له أو غير ذلك ، فإنما يثبت إثباتاً خاصاً . وكذلك المواضع التي تثبت أو تبطل تنقسم هذه القسمة ، فيكون منها مواضع إنما تثبت أو تبطل أن المحمول موجود في الموضوع أو غير موجود له . ومواضع أخر تثبت أو تبطل أن المحمول موجود جنساً للموضوع أو خاصة أو عرضاً أو غير ذلك .

---

١. مع إشارة [هـ ب] (لعله المبطل وكذلك المبطل أو والذي يبطل).

٢. (أو) [ح].

٣. (تبطل) [ح].

٤. (فإن) [ح].

٥. (ثبت) [ح].

« المقالة الرابعة : مواضع التصور في الجدل ، الكليات والتعريفات »

« التعريف بالحد والرسم »

فالحد قول دلل على معنى الشيء الذي به وجوده . وهذا المقدار من[١] رسم الحد كافٍ ههنا ، وشرح أمره على استقصاء ، فهو في كتاب البرهان . ومعنى الشيء الذي به وجوده هو من بين أوصاف الشيء أوصافه التي بها قوام ذاته ووجوده ، ولم يقتصر فيه على أن قيل إنه قول دال على ما هو الشيء ، لأن حد الجنس إذا حمل على النوع كان 233A قولاً دالاً على ما هو الشيء ولم يكن حداً لذلك الشيء ، لأن حد الجنس أعم من النوع إذ كان يقوم مقام الجنس . ولذلك زيد فيه وقيل معناه الذي به وجوده ليستغرق ذلك جميع أوصافه التي بها وجوده وقوام ذاته . فلذلك يلزم أن يكون حدّ الشيء خاصاً بالشيء ومنعكساً عليه في الحمل مميّزاً له عن كلّ ما سواه ومعطياً لأسبابه التي بها قوام ذاته . فلذلك ينبغي أن تكون أجزاء حد الشيء أقدم من الشيء بالطبع ، وينبغي أن تكون أعرف من الشيء ، وينبغي أن لا يكون فيه شيء زائد على ما به قوام ذاته . فإن كل ما زاد عليه فهو عرض فيه . والحد قد يكون لما يدلّ عليه اسم وقد يكون لما يدلّ عليه قول ، فأما الذي يكون لما يدل عليه قول فمثل حد كسوف القمر ، إنه ظلام القمر

١. (في) [ح].

لاستتاره بالأرض عن الشمس ، وقد يؤخذ القول مكان الحد بأن تؤخذ حدود أجزاء الحد ، فيصير مجموعها دالاً على ما يدل عليه مجموع أجزاء الحد ، مثل الحيوان الناطق فإنه قد يؤخذ مكانه الجوهر المتنفس الحساس الذي له قوة يحوز [١] بها العلوم والصنائع ويميّز بها بين الجميل والقبيح في الأفعال . ويؤخذ الحد أيضاً مكان الرسم والرسم قول فيكون الحد دالاً على ما يدلّ عليه الرسم . فإذا كان كذلك فحدّ الشيء ورسمه يدلّان على واحد بعينه ، وكذلك حدّ الشيء والقول الدالّ عليه كان ذلك القول يقوم مقام الاسم فيما ليس اسم مفرد ، مثل الخط المستقيم والعدد الزوج . أو كان ذلك مجموع حدود أجزاء الحد أو كان ذلك القول رسماً فإن الحدّ وذلك القول هما واحد بعينه في العدد ، إذ كانا يدلان على شيء واحد بعينه وتعريف الشيء باسم له آخر أعرف من الأول ، ليس بتحديد ولكنه يجري مجرى التحديد ، وذلك إنهما[٢] يدلان على واحد بعينه في العدد . 234B

والخاصة هو المحمول الذي لا يدل على ما هو الشيء ويوجد لجميعه وله وحده ودائماً ، وهذه الخاصة الحقيقية . وهذه الخاصة تنعكس على موضوعها في الحمل وتميّزه عن كل ما سواه وفي كلّ وقت ، ولا تدلّ على ماهية الشيء . وهذه الخاصة ربما كان قولاً وربما كان لفظة مفردة . وإن كان لفظة [٣] سمّي خاصة[٤] . والخاصة غير الحقيقية فمنها ما يوجد للنوع وحده لا لجميعه ، مثل الشيب للإنسان والملاحة للإنسان ، ولست أعني قبول الملاحة فهي خاصة حقيقية . ومنها ما هو خاصة بالإضافة إلى نوع ما آخر ، مثل ذي الرجلين فإنه خاصة تميّز الإنسان عن الفرس . ومنها الخاصة التي بالإضافة وفي وقت ما ، مثل قولنا إن زيداً هو الذي عن يمينه عمرو ، فإنه خاصة له في وقت ما . والخاصة الحقيقية تشارك الحدّ في أنها موجودة للموضوع وله وحده ولجميعه ودائماً وتنعكس عليه في[٥] الحمل وتميّزه عن كلّ ما سواه ، وتخالفه في أنها لا تدلّ على

---

١. (يحوز) [ح].
٢. (إنما) [ح].
٣. (كان لفظة) [هـ ب].
٤. (إن كان... خاصة) [— ح]. (فإذا كان قولاً خصّ باسم الرسم وسمي خاصته) [+ ح].
٥. (في) [— ح].

جوهره. وإنها ليست تكون أبداً قولاً بل قد تكون لفظة مفردة. والحدّ أبداً قول.
والجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو.

والفصل هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع على طريق أي شيء هو في جوهره.
234A والفصل يشارك الجنس في أكثر الأشياء، فإنه يعرّف جوهر الشيء كما يعرّفه الجنس[1]، وإنه يحمل أيضاً على كثيرين مختلفين بالنوع، وإنه يكون جزءاً لحدٍ كما يكون الجنس جزء الحد، ويختلفان في أن الفصل يميّز النوع عن كل ما يشاركه في جنسه القريب، وان الفصل يتلو الجنس في الترتيب. وينبغي أن تعلم أن الفصل إذا استقصي أمره على طريق البرهان لم يمكن أن يحمل على غير[2] ذلك النوع الذي هو فصله. ولكن الذي استعمل ههنا هو الفصل المشهور، والذي حدّ به الفصل هو حدّه المشهور.
والفصل المشهور مثل المشاء وذي الرجلين اللذين هما فصلان للإنسان، فإن كل واحد منهما يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع والجنس والفصل، يشاركان الحد في أنهما يوجدان للنوع ولجميعه ودائماً، ويخالفانه في أنهما يحملان على أكثر من نوع واحد. وإن كل واحد منهما ليس لا محالة قولاً، والحد أبداً قول.

والنوع هو المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد من طريق ما هو. وبيّن أن هذا النوع هو النوع الأخير، فإن النوع المتوسط هو جنس، وإنما يخالفه بالإضافة فقط، لأن الجنس إنما يسمّى نوعاً بالإضافة إلى جنس أعمّ منه يحمل عليه.

والعرض يرسم برسمين أحدهما إنه[3] ما كان موجوداً للشيء من غير أن يكون جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا حداً ولا خاصة. والثاني إنه الذي يمكن أن يوجد لشيء واحد
235B بعينه أي شيء كان، وأن لا يوجد له، وإنما رسم برسمين لأنه ليس واحد منهما على انفراده كافياً في معرفة العرض، وذلك أن العرض لمّا كان منه مفارق ومنه غير مفارق. كان الثاني إنما يحيط بالمفارق فقط، والأول يحيط بالمفارق وغير المفارق، إلا أنه لا يعطي طبيعة العرض، والثاني يعطي طبيعته، إلا أنها طبيعة المفارق. فالأول يعرّف ما

---

١. (بالجنس) [ح].
٢. (غيره) [ح].
٣. (لأنه) [ح].

ليس هو العرض لا ما هو العرض ، والثاني يعرّف ما هو ، والأول لا يمكن أن يفهم دون أن يفهم قبله كل واحد من « الأشياء ، إذ »[١] يفهم نفسه وحده . ومخالفة العرض لتلك الأشياء الأخر بيّنة ، فإنه لا يشاركها إلا في أنه موجود للنوع . فأما باقي فصولها فإن العرض مخالف لها فيها كلها ، وذلك أن العرض قد يمكن أن يوجد لبعض النوع ، وتلك ليس يمكن أن يوجد شيء منها لبعضه . والعرض قد يكون منه ما يوجد في النوع حيناً ولا يوجد فيه حيناً ، والنوع باق على ماهيته . وكل واحد من تلك الأخر فليس يمكن أن يوجد منه شيء يمكن أن يفارق النوع ، والنوع لا يستعمل من جهة ما هو نوع لموضوعه محمولاً أصلاً في مطلوب جدلي ، لأنه إذا كان محمولاً على أنه نوع لموضوعه كانت القضية شخصية ، ولا تكون جدلية بل خطبية وشعرية . ولكن لمّا كان النوع قد ينعكس على حدّه وعلى خاصّته أمكن أن يحمل عليها . وكذلك قد يمكن أن يحمل على ما هو عرض فيه ، مثل قولنا الرجل هو إنسان ، فإن الإنسان هو نوع . إلا أنه 235A ليس هو نوعاً للرجل ، لكن الرجل رجل من جهة عرض لحق الإنسان وهو الذكورية .

وباقي الكليات تستعمل محمولات في المطلوبات الجدلية ويعمّ جميع هذه المحمولات أنها موجودة في الموضوع ، ثم يختلف باختلاف أنحاء وجودها . فإن كل واحد منها له صنف من الوجود يخصه دون الآخر . والعرض من بينها أشد مباينة لأنه ليس يشاركها إلا في أنه موجود فقط ، والباقية تشترك في أشياء أخر وتختلف[٢] . وكل واحد منها يشارك غيره في شيء أو أشياء ويخصّه شيء أو أشياء . وكل واحد منها إنما يثبت متى صحّح[٣] فيه ما يشارك فيه غيره ، وما يخصّه جميعاً فإنه لا يثبت إلا بتصحيح جميع شرائطه ويبطل بإبطال واحد من شرائطه . فتصحيح كل واحد منها أعسر من إبطاله وكل ما كان منها شرائطه أكثر كان إبطاله أسهل وتصحيحه أعسر .

---

١. أضفنا ذلك تكملة للمعنى ونظراً لوجود فراغ في المخطوطتين.
٢. (تختلف) [ح].
٣. (صح) [ح].

« الحد والرسم وإبطالها »

فالحد أسهلها إبطالاً وأعسرها تصحيحاً ، وحال المواضع هذه الحال ، فإن منها مواضع مشتركة لجميعها وهي تثبت وتبطل وجود المحمول في الموضوع ، ومواضع يخصّ كلّ واحد منها ، ومواضع يشترك فيها اثنان أو ثلاثة . والواحد[١] بعينه يقال على خمسة أنحاء : أحدها الواحد بعينه في الجنس ، مثل الإنسان والفرس هما واحد بعينه في الجنس . والثاني الواحد بعينه في النوع ، كقولنا زيد وعمرو واحد بعينه في أنهما إنسان . 236B والثالث الواحد بعينه في العرض وهي التي يحمل عليها عرض واحد ، كقولنا اللبن والثلج واحد بعينه في إنهما أبيض . والرابع هو ما اشتركا في نوع واحد وفي جلّ أعراضها ، مثل ماءين يخرجان من عين واحدة[٢] . والخامس الواحد بعينه في العدد ، وهذا على أنحاء : أحدها[٣] الشيء المدلول عليه باسمين مترادفين مثل الإزار والرداء ، فإن[٤] المدلول عليه بالإزار والمدلول عليه بالرداء واحد بعينه . والثاني الشيء المدلول عليه بالحد والإسم أو القول الذي يبدّل الحد مكانه ، مثل الإنسان والحي الناطق ، فإن المدلول عليه بهما واحد بعينه . والثالث مثل عرضين يقالان على شيء واحد ، فإنّهما يدلّان على واحد بعينه في العدد ، وذلك أن الموجود له أحدهما هو بعينه الذي يوجد له الآخر . والرابع[٥] مثل « النوع »[٦] والعرض إذا قيلا على شيء واحد ، فإنّ الشيء المقول عليه النوع هو بعينه المقول عليه العرض . وأرسطوطاليس لم يذكر الواحد بعينه في العرض وجعل الذي يشترك في نوع واحد وفي جلّ أعراضها في جملة ما هو واحد[٧] بعينه في النوع .

« مواضع الاشتراك في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والتمييز بينها »

فصار الواحد بعينه على حسب قسمته ثلاثة أنحاء : الواحد بعينه في الجنس والواحد

---

١. (واحد) [ح].
٢. (واحد) [ح].
٣. (أحدهما) [ب].
٤. (والرداء فإن) [— ح].
٥. (والثاني) [ح].
٦. (النوع) [— ب و+ ح].
٧. (واحد) [— ح].

بعينه في النوع والواحد بعينه في العدد ، ويقابل كل واحد منها غيرها . فإن الواحد بعينه
في الجنس يقابله الغير في الجنس ، وهما اللذان يدخلان تحت جنسين عاليين ، والواحد
بعينه في النوع يقابله الغير في النوع ، وهي التي تدخل تحت أنواع مختلفة كانت ترتقي تلك
236A الأنواع إلى جنس واحد عال أو كانت تحت أجناس عالية كثيرة . غير أنها إذا كانت
تحت أجناس عالية كثيرة دخلت تحت الغير المقابل للواحد بعينه في الجنس ، فلذلك
يظن بالغير في النوع إنه الأشياء الكثيرة الداخلة تحت أنواع مختلفة ترتقي إلى جنس واحد
عال . والغير في العرض هي التي أعراضها على عددها . والغير في العدد ،إما في الأسماء
فالتي المدلول عليها بتلك الأسماء على عدد الأسماء ، وإما في الأعراض فالتي موضوعاتها
على عددها ، وإما في الحد والاسم . فإن يكون المدلول عليه بأحدهما غير المدلول عليه
بالآخر ، وكذلك في النوع والعرض . وبالجملة فإن العسيرين [1] على الكمال هما اللذان
لا يشتركان لا في محمولٍ واحد ولا في موضوع واحد . وذلك قد يكون من جهة أنهما لا
محمول لهما أصلاً ولا موضوع . أو من جهة أن لهما محمولين اثنين وموضوعين اثنين .
والواحد بعينه هو الشيئان اللذان محمولها مشترك أو موضوعها مشترك . فأما ما كان
محمولها مشتركاً فليس يخلو ذلك المحمول من أن يكون إما جنساً أو نوعاً أو عرضاً ،
والفصل جزء من نوع متوسط أو جنس متوسط . واللذان موضوعها مشترك فإن ذينك
لا يخلوان ، إما أن يكونا اسمين أو قولين أو اسماً وقولاً أو عرضين أو عرضاً ونوعاً . فيحصل
237B من أصناف ما هو واحد بالعدد . وبالجملة فإن المتغايرة والواحد بعينه أمران متقابلان
يوجدان فيما هو كثير ، فالكثيرة متى كانت مشتركة في شيء واحد ، إما محمول أو موضوع
فهو واحد بعينه ، من جهة ما هي مشتركة في [2] ذلك الواحد ومتغايرة من جهة ما
ليست هي مشتركة وإذا كانت أشياء كثيرة لا تشترك لا في محمول ولا في موضوع أصلاً
فهي بالكلية مقابلة لما هو واحد بعينه . وهذا المقدار من القول في الواحد بعينه وفي الغير
كاف في صناعة الجدل . وأما توفية القول فيهما على التمام فهي فيما بعد الطبيعة . وهذه
هي أجناس المطلوبات التي توجد المواضع بحسبها ، وكل واحد منها يعمّ المطلوبات

---

١. (الغيرين) [ح].   ٢. (وفي) [ح].

الجدلية والمطلوبات العلمية ، وذلك أن المحمول قد يكون جنساً لنوع . إما في الحقيقة وإما في المشهور فقط ، ويكون حداً له ، إما في الحقيقة وإما في المشهور فقط . وكذلك الفصل والعرض والخاصة والواحد بعينه والغير ، غير أن أرسطوطاليس حصرها كلها في أربعة أجناس في الجنس والخاصة والحد والعرض .

فجعل المطلوبات أربعة ، وذلك أنه حصر الخاصة والرسم في اسم واحد وسمّاها كلّها خاصة ، وأضاف الفصل إلى الجنس في باب واحد لقلة الخلاف بينهما . وإن المواضع التي تثبت أو تبطل الجنس قد يصلح أن يستعمل أكثرها في الفصل ، والتي تخصّ الفصل من المواضع يسيرة ، فلم يرَ لقلتها أن يجعل الفصل في باب مفرد ، وجعل العرض ضربين : ضرباً عرضاً بإطلاق وضرباً عرضاً أزيد من عرض ، وعرضاً أنقص من عرض . وجعل مطلوبات العرض التي يفحص فيها عن الأكثر أو الأقل مضافة إلى العرض على الإطلاق . وذلك أن الشيء إنما يحمل على موضوعه بالأكثر أو[1] الأقل ، إذا كان عرضاً . فأما الجنس فلا يحمل على شيء من موضوعاته لا بأكثر ولا بأقل ، وكذلك الحدّ وكذلك الخاصة . وأما المطلوب الذي يفحص فيه هل هذان واحد بعينه أو غيران ، فإنه لما كان هذا الفحص عنده على ثلاثة أنحاء جعل ما هو واحد بالجنس أو غير بالجنس داخلاً في باب الجنس ، وجعل المواضع التي بها يصحّح أن هذا جنس لهذا الموضوع هي التي بها يصحّح أنه جنس لهذين . وإن هذين هما تحت جنس واحد أو ليسا تحت جنس واحد . وأضاف الذي يطلب فيه الواحد بالعدد[2] والغير بالعدد إلى الحد ، وجعل بابيهما كتاباً واحداً وجعل ما يصحّح منه أو يبطل لأجل تصحيح ما في الحدّ وإبطاله من الواحد بالعدد . وهذا المطلوب وإن كان قد يصلح أن يجعل لأجل آخر ، فإن نفعه في الحدّ أكثر وأعظم . فلذلك جعل تصحيح ما يصحّح منه وإبطال ما يبطل منه لأجل تصحيح الحد وإبطاله . وأما الواحد بعينه في العرض فلم يذكره ولكنه ينبغي أن يكون داخلاً في باب العرض ، لأن المواضع التي بها يثبت أو يبطل أن هذا عرض لهذا الموضوع هي التي بها يثبت أو يبطل إن هذا عرض لهذين . وأما الواحد بالنوع فلم

237A

١. (و—) [ح].

٢. (بالعدد) [— ح].

238B يدخله في باب أصلاً، إذ ليس يوجد في المطلوبات الجدلية مطلوب محموله نوع لموضوعه، فتحصل أجناس المطلوبات عنده أربعة: عرض وجنس وخاصة وحدّ.
وينبغي أن تعلم أن المطلوبات كلها تشترك في إن محمولها موجود لموضوعها أو غير موجود. فإذا تبيّن في شيء إنه غير موجود تبيّن إنه ليس بعرض ولا جنس ولا خاصة ولا حدّ. وإذا تبيّن إنه موجود لم يثبت بذلك لا إنه عرض ولا إنه جنس ولا إنه حد ولا إنه خاصة، بل إنما يتبيّن إنه واحد من هذه على غير التحصيل. ثم يشترك الجنس والخاصة والحدّ في أن كلّ واحد منها يوجد لجميع موضوعه دائماً، وبهذا تفارق العرض أولاً لأن العرض قد يكون موجوداً في بعض الموضوع. فلذلك يمكن أن يبطل كل واحد من تلك الثلاثة بوجهين: بأن يسلب سلباً كلياً وبأن يسلب سلباً جزئياً. والعرض إنما يبطل بأن يسلب عن موضوعه سلباً كلياً ولا يبطل بأن يسلب سلباً جزئياً، من قبل إن العرض قد يكون في بعض الموضوع، ثم تشترك[١] الخاصة والحد في إنهما[٢] ينعكسان في الحمل دون الجنس والعرض. فلذلك إذا تبيّن في شيء إنه يحمل على أكثر ممّا يحمل عليه موضوعه بطل أن يكون ذلك الشيء خاصة أو حداً. والجنس والحد يشتركان في إنهما يحملان من طريق ما هو، فإذا بطل أن يكون الشيء محمولاً على موضوعه من طريق ما هو بطل أن يكون جنساً واحداً. فالمواضع التي تثبت وتبطل قد يمكن أن
238A تحصى على أنحاء أحدها أن ينظر إلى ما يشترك فيه جميعاً، فتحصى على حيالها وتلك هي المواضع التي تثبت وجود كل واحد منها في موضوعه، من غير أن يتبيّن وجوده الذي يخصّه. ومن بعد ذلك ينظر إلى المواضع التي يشترك فيها الجنس والحد والخاصة، فتحصى على حيالها ثم تؤخذ المواضع التي يشترك فيها الجنس والحد، فتحصى ثم تحصى المواضع التي يشترك فيها الخاصة والحد، ثم من بعد ذلك تحصى المواضع التي تخصّ كل واحد من الأربعة على انفراده.

ومنها: أن تجعل هذه المطلوبات كلها يجتمع في أن يكون ذلك فحصاً[٣] لأجل

---

١. (يشترك) [ح].
٢. (فهذان) [ح].
٣. (محضا) [ح].

الحد، إذ كان الحد أشرف هذه المطلوبات. فيكون ذكر ما يشارك فيه الحد لأجل إثبات شيء ممّا للحد وإبطاله إبطالاً لأن يكون ذلك المحمول حداً، ويكون ذكر ما يباين به الحدّ وإثباته في المحمول إبطالاً لأن يكون ذلك المحمول حداً وإبطاله عن المحمول إثباتاً لشيء ممّا هو للحد.

مثال ذلك، العرض فإنه يشارك الحدّ في إنه موجود، فيكوِّن الموضع [١] الذي يثبت في العرض إنه موجود إثباتاً لشيء ممّا هو في الحد. والمواضع التي يتبيّن بها في العرض إنه غير موجود هي بأعيانها تبطل الحد، والتي تثبت في المحمول إنه يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. يبطل أن يكون المحمول حداً. والتي تبيّن [٢] فيه إنه لا يمكن أن يكون موجوداً حيناً وغير موجود حيناً تثبت في المحمول شيئاً ممّا هو في الحدّ. فعلى هذه الجهة تكون جميع المواضع حدية بوجه ما.

239B **ومنها**: أن تحصى المواضع التي يثبت [٣] أو يبطل [٤] بها العرض، ما يشارك فيه غيره، وما يخصّه. ثم تحصى المواضع التي تثبت الجنس وتبطله، ما يشارك فيه غيره وما يخصّه. وكذلك تحصى المواضع التي تثبت الخاصة وتبطلها، ما يشارك فيه غيرها وما يخصّها. وكذلك في الحد بذكر جميع المواضع التي تثبته وتبطله، ما يشارك فيه غيره وما يخصّه في نفسه. وهذا النحو الأخير يقع فيه تكرير المشتركة بأعيانها في أبواب كثيرة، ويقع فيه تكرير ما يشترك فيه الثلاثة كلها في ثلاثة أبواب، وما يشترك فيه اثنان منها في بابين. وليس فيه من الخلل أكثر من هذا. غير إنه أسهل الأنحاء فهماً وحفظاً واستعمالاً. فلذلك استعمل أرسطوطاليس من أنحاء إحصاء المواضع، هذا النحو الأخير. ورأى أنه لا كبير خلل فيه من جهة التكرير بل في تكرير الشيء الواحد وأشياء كثيرة بأعيانها في أبواب كثيرة، ارتياض بها [٥] وإرشاد إلى استعمال المشترك منها في مادة مادة. ولأن في تكريرها أيضاً تسهيلاً لحفظها وتسهيلاً لفهمها. فإذا اجتمعت [٦] في التكرير هذه

---

١. (المواضع) [ب].
٢. (يبيّن) [ح].
٣. (تثبت) [ح].
٤. (تبطل) [ح].
٥. (بها) [— ح].
٦. (أخذت) [ح].

الوجوه من التسهيل احتمل ما فيه من العناء[١] ، وجعل أصناف المواضع ستة مواضع في مطلوبات العرض ومواضع في المطلوبات التي تكون بالمقايسة في الأكثر والأقل ومواضع في الجنس. وجعل معها مواضع الفصل ومواضع في الخاصة ومواضع في الحد ومواضع في الواحد بعينه في العدد. وجعل المواضع المشتركة في جملة مواضع العرض 239A ثم أعادها في سائر الأبواب[٢] . وجعل كلّ صنف من أصناف المواضع في مقالة، وجعل مواضع المقايسة جزئية، وحطها إلى المؤثرات، فكأنه جعلها مثالات لما هي أعمّ منها ورأى أن يجعل الارتياض بالمؤثرات، لأن هذه المواضع إنما تستعمل أكثر من ذلك في الأمور الإرادية وفي السِّير وفي هذه تكون أنفع. ثم أرشد في آخر الباب إلى وجه استعمالها على العموم. فينبغي لنا نحن أن نفرد المواضع العامة على حيالها في صنفي المطلوب، أعني الذي على الإطلاق، والمطلوب الذي بالمقايسة. ثم من بعد ذلك نحصي ما يخصّ كل واحد من المطلوبات على حياله ونعيد المواضع المشتركة مع كل واحد منها ونكرّرها ليسهل حفظها، وننبّه على ما يصلح منها للبرهان وما هو خاص بالجدل.

« المحمولات وصلتها بالمقولات »

وينبغي أن نعلم[٣] أن محمولات المقدمات هي بأعيانها في الجنس محمولات المطلوبات. فإن كل مقدّمة جدلية فليس يخلو محمولها من أن يكون جنساً أو فصلاً أو خاصة أو حداً أو رسماً أو عرضاً أو شيئاً غير ذلك، ممّا يجعل محمولاً في المطلوب. وكذلك قد يكون في المقدمات ما محموله محمول بالأكثر[٤] أو الأقل. فتكون أجناس المقدمات الجدلية من جهة محمولاتها على عدد أجناس المطلوبات. وموضوعات هذه الصناعة هي الأجناس العشرة كلها، وكلّ ما تحتها من المعاني الكلية. والأجناس العشرة

---

١. (الفناء) [ح].
٢. (الأسباب) [ح].
٣. (يعلم) [ح].
٤. (الأكثر) [ح].

هي : الجوهر والكمية والكيفية والإضافة وأين ومتى والوضع وأن يكون له وأن يفعل وأن ينفعل. وأجناس المقدمات والمطلوبات تؤلف من هذه كلها. فإن موضوع كل مقدمة 240B وكل مطلوب فليس يخلو من أن يكون إما جوهراً وإما كمية وإما كيفية وإما داخلاً تحت شيء من باقي الأجناس. وكذلك محمول كل مقدمة وكل مطلوب، فليس يخلو إما [١] جوهراً وإما كمية وإما كيفية أو موصوفاً[٢] بغير ذلك من باقي المقولات. فإن الجنس لا يخلو إما أن يكون جوهراً وإما كمية وإما غير ذلك من باقي المقولات. وكذلك الفصل وكذلك الحد وكذلك الخاصة، فليس يبيّن هل يمكن أن تكون خاصة لشيء ما داخلة في مقولة الجوهر والعرض. فأحرى أن لا يكون في الجوهر، وذلك إنه لا يمكن أن يكون محمول ما داخلاً تحت مقولة الجوهر، وهو عرض في شيء آخر. وذلك إنه ليس شيء من المحمولات داخل في الجوهر دالاً على شيء خارج عن ذات موضوعه، بل جميعها يدلّ على ذات موضوعه وعلى ما هو ذلك الشيء. فلذلك، إنما يكون جنساً لموضوعه أو فصلاً له أو حداً أو نوعاً إن كان موضوعه شخصاً. غير إن القضية التي موضوعها شخص خارجة عن صناعة الجدل، لكن قد يقول قائل في مثل قولنا هل الماشي حيوان وهل الضحاك إنسان وهل الأبيض جسم. ويَسَلْ[٣] عن محمولات أمثال هذه وهي 240A كلها جواهر وموضوعاتها أعراض على أي شيء تدلّ من موضوعاتها. فهل تدلّ منها على ما هو كل واحد منها أو على أشياء خارجة عن جواهرها. فإن كانت تدلّ على ما هو كل واحد منها لزم أن يكون الأبيض جوهراً. وقد قيل فيما تقدم إن ما تدل عليه الأسماء المشتقة فهي كلها أعراض وإن كانت هذه المحمولات تعرف من موضوعاتها أشياء خارجة عن ذواتها، وكان هذا هو رسم العرض لزم أن يكون الإنسان والحيوان عرضاً ما، لكن عسى أن يكون عرضاً بالإضافة إلى شيء آخر وجوهراً بالإضافة إلى نفسه. وكذلك يكون ذلك فإذن ليست تخلص لكليات الجواهر طبيعتها من حيث هي جواهر، بل إنما تكون لها هذه الطبيعة بالإضافة إلى موضوعاتها، فيكون لها موضوعان فيكون

١. (أن يكون) [+ ح].
٢. (مؤثراً) [ح].
٣. بمعنى يسأل.

جوهراً لأحد موضوعيه وعرضاً لموضوعه الآخر. فإن كان إنما صار جوهراً لأحد موضوعيه لأجل أنه يعرف ذاته وصار عرضاً لموضوعه الآخر لأجل أنه يعرف ما هو خارج عن ذاته لزم ذلك أن يكون اللون أيضاً جوهراً بالإضافة إلى البياض وعرضاً بالإضافة إلى الجنس. فلا تخلص في موجود من الموجودات طبيعة العرض ولا طبيعة الجوهر، بل يكون كلّ محمول فهو بعينه عرض وجوهر. حتى الأشخاص إذا أخذت محمولة، في مثل قولنا هذا القائم زيد وهذا المتكلم عمرو، وهذه المحمولات وأشباهها هي المحمولات على غير المجرى الطبيعي. ويلحقها هذه الشكوك وهذا من الأشياء المنطقية التي ينبغي أن ينظر فيها على طريق الجدل. وكذلك قد لا يمتنع إذا فحص عنه على هذا الطريق أن يتبيّن إن الخاصة قد يمكن أن يوجد أيضاً في الجوهر، كقولنا كل ضحاك 241B إنسان وإلا[١] فالإنسان[٢] محمول على الضحّاك. فبأي وجه من وجوه الحمل هل الإنسان يدلّ على ما هو الضحاك أو يعرف ما هو خارج عن ذات الضحّاك. فإذا نظر فيه على طريق الجدل لزم فيه بوجه ما أن توجد فيها قضايا محمولاتها أعراض وهي داخلة في مقولة الجوهر، وقضايا محمولاتها خواص وهي داخلة في مقولة الجوهر، لكن يكون فيها شكوك، وينبغي لنا أن نترك هذه في هذه الصناعة على ما هي عليه من الشكوك ولا يمتنع من أن تجعل مطلوبات العرض جائزاً[٣] أن يكون في مقولة الجوهر. ويؤخذ استقصاء الأمر فيها وحل[٤] الشكوك العارضة فيها إلى كتاب البرهان. فإذا كان ذلك كذلك صحّ من هذه الجهة ما قاله أرسطوطاليس، من أن المطلوبات الأربعة الجدلية والمقدمات كلها داخلة تحت المقولات كلّها، وأن المقولة إذا حملت على ذاتها كانت جنساً واحداً وإن حملت على غيرها كانت عرضاً[٥]. فقولنا الأبيض إنسان هو حمل جوهر على ما هو في مقولة الكيفية فيجب أن يكون ذلك عرضاً[٦].

---

١. (وإلا) [— ح].
٢. (والانسان) [ح].
٣. (جايز) [ح].
٤. (وهل) [ح].
٥. (عرضاً) غير واضحة [ح].
٦. (عرضاً) [— ح].

« المقالة الخامسة : مواضع التصديق في الجدل »
القياس والاستقراء وطرق البرهان الأخرى

« القياس والاستقراء الجدليان »

والمسائل[١] الجدلية صنفان : القياس والاستقراء. وقد بيّنا فيما تقدم ما القياس وما الاستقراء. والقياس منه حملي ومنه شرطي ومنه مركّب من حملي وشرطي وهو قياس الخلف. ونحن نبيّن فيما بعد كيف صار قياس الخلف مركباً من الحملي والشرطي. 241A
فالقياس[٢] الحملي منه ما يصار فيه من الكلي إلى الجزئي ، كقولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم وكل[٣] إنسان جسم ، ومنه ما يصار فيه من المساوي إلى المساوي ، كقولنا كل إنسان ضحّاك وكل ضحّاك قابل للعلم ، فكلّ إنسان قابل للعلم[٤] .
والاستقراء يصار فيه أبداً من الجزئيات إلى كلّيها ، وذلك أن الاستقراء إنما يستعمل ليصحّح به مقدمة كلية ، وإنما يستعمل الاستقراء في الجدل أكثر من ذلك ، وأولاً لأجل القياس ، وذلك أنه إنما[٥] يستعمل لتصحّح به المقدمة الكبرى في قياسات الشكل الأول. فإذا صحّت أُلّفت إلى الصغرى فأنتجت النتيجة عنها عند[٦] ذلك ،

١. (والمسائل) [— ح] وغير واضحة في [ب].
٢. (والقياس) [ح].
٣. (فكل) [ح].
٤. (للعلم) [— ح].
٥. (ان) [ح].
٦. (عن) [ح].

ولا تستعمل أصلاً أو أقل ذلك لتصحيح النتيجة المقصودة أولاً. وليس الاستقراء هو المصير من أشباه [١] كثيرة إلى شبيه واحد. فإن هذا طريق آخذ[٢] من جزئيات متشابهة إلى جزئي آخر شبيه بها، فهو مصير من جزئي إلى جزئي وهو داخل في جملة المثالات، والمثالات كلها خطبية كانت آخذة [٣] من جزئيات كثيرة إلى جزئي واحد أو آخذة [٣] من جزئي واحد إلى جزئي واحد. غير إنه كثيراً ما يتفق أن يستقرأ أشباه [٤] كثيرة، ولا يستوفى جميعها، وتكون تلك من الأشباه[٥] التي إنما يعرف[٦] تشابهها بالضمير، من غير أن يوجد اسم يعمّها كلّها من حيث هي[٧] متشابهة، أو تكون من المتشابهة التي لم يتفق أن يتقدّر [٨] في النفس المعنى الذي به تشابهت، فيحتاج القائل عندها أن يقول وكذلك سائرها وكذلك كل ما يجري هذا المجرى، ولا يرتقي منها إلى مقدمة كلية مخلصة. فيظن بهذا الصنف من الاستقراء[٩] إنه صنف آخر من الاستقراء غير الأول. 242B
وليس الأمر على ما ظنّوه، وذلك إن هذا الاستقراء لم يقصد به تصحيح الحكم الموجود للأشياء التي استقرئت في الباقية التي لم تستقرأ، ولكن قصد أن يصحّح الحكم الموجود لها[١٠] في كلي يعمّها، وهو الذي به تشابهت. فاتفق أن لم يكن لذلك الكلي اسم وإنما فهم بالضمير، فالحكم إنما صحّ بالاستقراء على ذلك الكلي الذي في الضمير. فأوصى أرسطوطاليس في مثل هذه الأمكنة أن يخترع اسم لذلك الكلي، وذلك إنه على ما زعم ربما وقعت منازعة بين المتجادلين في أمثال هذه، هل هي متشابهة أو ليست بمتشابهة. فإذا تقدّم قبل ذلك واخترع لها اسم ثم استعملت كان أحرى أن لا يقع فيها منازعة. وأما التي يسمّيها أرسطوطاليس في كتاب الجدل قياسات الوضع، وهو قولنا إن وجدت أشباه الشيء أو شبه الشيء بحال ما فالشيء أيضاً بتلك الحال، وإن وجد واحد أو كثير من داخل تحت معنى ما بحال ما فسائر ما دخل تحت ذلك المعنى بتلك الحال، كقولنا إن

---

١. (أشياء) [ح].
٢. (آخر) [ح].
٣. (أخذت) [ح].
٤. (أشياء) [ح].
٥. (الأشياء) [ح].
٦. (يعرفها) [ح].
٧. (هي) [— ح].
٨. (يتقرر) [ح].
٩. (أو) [+ ح].
١٠. (للأشياء... لها) [— ح].

وجد كوكب ما مستديراً فسائر الكواكب مستديرة . وإن تبين أن القمر كريّ فالشمس والزهرة وعطارد وسائر الكواكب كريّة ، إذ كانت كلّها متشابهة في أنها كواكب . فإنه لا الذي استعمل فيه أشباه [١] كثيرة استقراء ولا الذي استعمل فيه شبيه [٢] واحد هو مثال ، بل هي مقدمات شرطية تصحّح لزوم التالي فيها للمقدم باعتراف المجيب لها ، وليس لها جهة أخرى تصحّح بها إلا اعتراف المجيب وهي كلها جدليّة . ويسميها 242A أرسطوطاليس في كتاب الجدل قياسات الوضع ، وهو بالموضوع داخل في أصناف المثال ولكن أي مثال ما أخذ فقرن به حرف الشريطة وسُئِلَ المجيب عنه بالسؤال الجدلي فاعترف به المجيب خرج عن المثال وصار في جملة القضايا الشرطية التي تصحّح باعتراف المجيب بها ، سواء كان المقدّم أشباهاً كثيرة أو كان شيهاً واحداً أو كان التالي [٣] أيضاً أشباهاً كثيرة أو شيهاً واحداً . فإن قولنا إن كان القمر كريّاً فالشمس والزهرة وعطارد والمشتري والمريخ وزحل كريّة ، إذ كانت كلّها كواكب . المقدم فيه شبيه واحد والتالي [٣] فيه أشباه كثيرة . وقوم من الناس يرون استعمال المثال في تصحيح أمر ما فيحتاجون إلى تصحيح الأمر الذي به شابه الأعرف الأخفى طريق الاستقراء . فإذا صحّ لهم ذلك المعنى استعملوه حداً أوسط في قياس يثبتون به وجود الحكم الذي صودف في الجزئي الأخفى ، فيصير قولاً مركباً من مثال واستقراء وقياس . فيبتدؤون [٤] أولاً في تصحيح الشيء بالمثال فيقصر المثال عمّا يريدونه فيرفدونه [٥] بالاستقراء ، ثم يصيرون منه إلى القياس فيستعملونه في تصحيح ذلك الشيء . وأكثر ما يحوج الإنسان إلى هذا إذا ابتدأ يفحص عن الشيء من المحسوس المشابه له وأخذه مثالاً ، فأراد أن ينقل بذهنه الشيء الموجود لهذا المحسوس ، إلى أمر آخر مشابه له ، فلم تصح له النقلة إلا أن يأخذ المعنى الذي به شابه الأمر المثال المحسوس ، وأن يصحّح وجود الحكم الذي شاهده في 243B المحسوس في كل ذلك المعنى الذي به تشابه الأمران ، فأسهل طريق يصل [٦] به إلى

---

١. (أشياء) [ح].
٢. (شبه) [ح].
٣. (الثاني) [ح].
٤. (فيستدعون) [ح].
٥. (فيريدونه) [ح].
٦. (نصل) [ح].

تصحيح وجود الحكم لجميع ذلك المعنى هو استقراء أشباه المثال ، سوى الأمر الذي التمس أن ينقل إليه الحكم فتصحّح[١] له بذلك المقدمة الكلية ، وهي وجود الحكم المشاهد في المحسوس لجميع ما يوصف بالمعنى الذي به[٢] شابه فيه الأمر ذلك المثال المحسوس ، فتحصل له مقدمة كلية ويضيف إليها وجود الأمر تحت موضوعها فتحصل مقدمة أخرى فينتج عنها وجود الحكم لذلك الأمر عن قول مركب من مثال واستقراء وقياس . فالمثال الذي استعمله أولاً خطبي والاستقراء الذي أرفد به بعد ذلك هو جدلي وكذلك القياس . ولا يستنكر أن يستعمل هذا الطريق في الفحص الأول عن الشيء . ويشبه أن يكون هذا النوع من الفحص مشتركاً للجدل وللعلم جميعاً ، ثم يأتي بعد أن يتمّ الفحص وتتمّ القوانين الجدلية فيصحّحها للجدل . فلذلك إذا صارت في هذه الرتبة سبرت[٣] بالقوانين العلمية ، فيحصل لنا الشيء معلوماً . لذلك أن الفحص عن شبيه الشيء هو أحد ضروب الفحص الأول ، والقدرة على أخذ شبيه الشيء هو أحد الآلات الأول التي بها يستنبط القياس على المطلوب على ما سنقول فيما بعد هذا الموضع في هذا الكتاب .

وربما غلط قوم فاستعملوا المثالات على أنها جدليّة في المخاطبة الجدلية ، فهؤلاء هم الذين لم يتميّز لهم الطريق الجدلي من الطريق الخطبي . وقوم آخرون كانوا يقصدون إلى 243A تصحيح المقدمة الكبرى بالاستقراء . فلمّا شعروا باختلال الاستقراء الذي ذكرناه فيما تقدّم مراراً كثيرة رفضوا الاستقراء في تصحيح المقدمة الكلية واستعملوه في إبطالها ، والتمسوا في القول المركب ، من مثال واستقراء[٤] وقياس بدل الاستقراء ، أشياء أخر يصحّحون بها المعنى الذي يتشابه المثال المحسوس والأمر الذي عنه يفحص والمقدمة الكلية ، بمثل طريق الوجود والارتفاع وطريق الضد في الضد ، فهؤلاء بتركهم استعمال الاستقراء يخرجون عن طريق الجدل ويرفعون ما يريدون أن يصحّحوه إلى طبقة أخرى من التصحيح أوثق من الاستقراء ، يؤمون بذلك طريق العلم . غير أنهم باستعمالهم المثال

---

١. (فتصحّ) [ح].
٢. (به) [— ح].
٣. (سيرت) [ح].
٤. (و) [— ح].

وموضع الأشباه[١] يخرجون أيضاً عن طريق العلم. فكل هؤلاء قوم يلتمسون المصير[٢] إلى العلم واليقين بغير طريق العلم واليقين. وهذا إنما يلحق الذين صناعتهم مختلطة من خطبي وجدلي وعلمي على إحدى الجهات التي ذكرناها فيما سلف. فلذلك لمّا لم تتميّز لهم هذه الطرق الثلاثة صاروا في تصحيح ما[٣] يصححون وفي تعليمهم يستعملون طرقاً خطبية ويستعملون في إبطالهم ما يبطلون المعارضات بالشبيه وبالضد في الضد وبالظن المحمود. وأشباه هذه المعارضات التي ذكرناها في كتاب الخطابة التي لا تغني شيئاً لا في العلوم ولا في الجدل والاستقراء. قد يستعمل في الجدل أيضاً لأشياء أخر أحدها لتكثير القول وتنميقه[٤] والثاني لتفهيمه. فإن المقدمة الواحدة قد يمكن بالاستقراء أن تقسم 244B مقدمات كثيرة، فيصير القول أكثر. وكذلك الاستقراء يُكثر مثالات الشيء الواحد فيجود به فهم الإنسان للشيء. وقد يستعمل أيضاً لإخفاء ما يتسلّم من المجيب، وذلك أنه إذا تسلمت جزئيات الشيء مكان الشيء كان أحرى أن يسلّمه[٥] المجيب[٦]، فإذا سلمها[٧] فقد سلم الكلي. ويستعمل أيضاً للتوثّق من المجيب لأنه، إذا قرّر بجزئيات المقدمة الكلية ثم طولب بتسليم تلك المقدمة لم يمكن أن يروغ عنها، فلا يسلمها، إذ كان قد سلم جزئياتها. وهذه الأنحاء من أنحاء استعمال الاستقراء غير استعماله لتبيين شهرة المقدمات أو لأن يوقع التصديق بها للسامع.

وقد يستعمل في العلوم شيء شبيه بالاستقراء، وذلك إن كثيراً من المقدمات الكلية الأول التي سبيلها أن تكون معلومة لكل إنسان من أول أمره بعلم أول كثيراً ما يغفل الإنسان عنها ولا يشعر بها إنها عنده، وإذا خوطب بها لم يصدق بها من حيث هي كلية ومن حيث هي معبّر عنها بالعبارة التي يسمعها في ذلك الوقت، إما لأنه لم يستعملها أصلاً إذ كان لم يزاول إلى وقته ذلك من الأعمال أعمالاً احتاج فيها إلى استعمالها، وإما أن يكون قد استعمل في الأمور التي زاولها جزئياتها ولم يستعملها كما هي كلية. فإذا خوطب

---

١. (الأشياء) [ح].
٢. (البصير) [ح].
٣. (تصحيحها) [ح].
٤. (لعله وتنميته) [هـ ب].
٥. (يتسلمه) [ح].
٦. (للمجيب) [ح].
٧. (سلمنا) [ح].

بعبارة تدلّ عليها من حيث هي كلية لم يقع له التصديق بها ، لأجل إنه ليس يفهم معنى الذي يخاطب به ، فتتصفّح له الجزئيات التي قد عرفها ليفهم بها معنى اللفظ الذي يخاطب به . فكما تفهّمه يقع له من ساعته اليقين بها وليس اليقين الحاصل له حاصلاً عن الاستقراء ، لكن عن فهمه لمعنى اللفظ ، ولأنه تصور في نفسه معنى كلي قد كان في نفسه ولم يخلص له عن جزئياته . فكما يخلص له تيقّن بما حمل على ذلك المعنى إنه محمول على جميع ما يوصف به ، على مثال ما استعمل أرسطوطاليس ذلك في صدر كتابه في البرهان ، في قوله كل تعليم وكل تعلم فكري ، فإنما هو عن علم تقدم وجوده . فإنه تصفّح بعد ذلك العلوم والصناعات ليكون السامع إذا فهم معنى ما خاطبه به عن المثالات وقع له اليقين بكلية المقدمة . فهذا التصفح ،إما أن لا يسمّى استقراء أصلاً وإما أن يسمّى استقراء علمياً ، فيشبه أن تكون الحال في الاستقراء كالحال في المثال . فكما إن المثال منه خطبي ومنه علمي ، فالخطبي[١] لإيقاع التصديق والإقناع والمثال العلمي لتفهيم المعنى الكلي ، ولإقامته في النفس وتصورها له ، ولأن يستند الذهن في الأمر المعقول إلى موجود . كذلك الاستقراء عسى أن يكون منه جدلي ومنه علمي ، ويكون الجدلي لتصحيح المقدمة[٢] ، ولتتبين شهرتها أو صدقها . ويكون العلمي لتفهيم معنى المقدمة الكلية فقط لا لتصحيحها ولا لإيقاع التصديق بها ولا لإبانة[٣] صدقها . فإن وقع تصديقها واليقين بها[٤] بعد الاستقراء فليس ذلك عن الاستقراء أولاً بل عمّا قام في النفس من صورة المعنى الكلي منتزعة . فإن نسب ذلك إلى الاستقراء فإنما ينبغي أن يجعل ذلك لا[٥] أولاً بل ثانياً وبتوسط فهم معنى الكلي . 244A

245B والقياس الشرطي منه متصل ومنه منفصل ، والمتصل منه ما اتصال التالي[٦] بالمقدم فيه بالطبع وضروري ، ومنه ما هو كائن في وقت ما أو بالاتفاق والوضع والاصطلاح . وكذلك انفصال التالي[٦] عن المقدم في المنفصل منه ما قد يكون انفصالاً بالطبع واضطراراً ، ومنه ما هو كائن في وقت ما أو بالاتفاق والوضع والاصطلاح . فإن قولنا

---

١. (والخطبي) [ح].
٢. (الكلية) [+ ح].
٣. (لا بأنها) [ح].
٤. (بها) [— ح].
٥. (لا) [— ح].
٦. (الثاني) [ح].

إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود شرطي متصل، واتصال التالي بالمقدم فيه بالطبع ودائماً. وقولنا هذا العدد، إما زوج وإما فرد منفصل وانفصاله بالطبع ودائماً. وأما قولنا إن جاء زيد انصرف عمرو هو اتصال الاتفاق، وقولنا إن كان اليوم مطر اتّحل الطريق هو اتصال، وإن كان بالطبع فهو كائن في وقت ما. وكذلك قولنا، إما أن يجيء زيد أو عمرو هو انفصال يتفق اتفاقاً، وهو بالوضع لا بالطبع. والأقاويل المتصلة والمنفصلة التي ليست بالطبع ولا هي اضطرارية بل التي تتفق اتفاقاً أو تكون في وقت ما أو تجعل متصلة أو منفصلة باصطلاح فهي تخصّ بأقاويل وضعية. والقياسات الكائنة[١] عنها تسمّى قياسات الوضع، على أن القياسات الشرطية كلها تسمّى أيضاً قياسات وضعية. ولكن هذه من بين الشرطية تخصّ باسم الوضع، فإن هذا الإسم يقال عليها بخصوص وعموم. وهذه التي تخصّ بقياسات الوضع إنما تصحّح[٢] وتصلح أن تستعمل في الجدل متى أخذ اعتراف المجيب بها ومتى لم يؤخذ اعتراف المجيب بها لم يصلح أن تستعمل. والشرطي المتصل ربما لم يجعل التالي فيه لازم المقدم، بل يجعل شبيه[٣] المقدم، وبهذا الوجه يمكن أن تستعمل في الجدل أعرف المتشابهيْن[٤] حجة للأخفى منهما[٥]. فإن المتشابهات إنما تستعمل في الجدل على طريق الشرطي لا على طريق الحملي وذلك أن استعمالها على طريق تأليف الحملي هو خطبي لا جدلي. 245A

مثال ذلك، إن كان السمع إنما يدرك المسموع بأن يصير المسموع إلى السمع لا أن يصير إليه من السمع شيء. فإن البصر إنما يدرك المبصر بأن[٦] يصير المبصر إلى البصر لا أن يصير إليه من البصر شيء. وكذلك إذا ارتقى من جزئي واحد أو جزئيات قليلة إلى كلي وكان على طريق الحملي كان خطبياً. وإذا كان على طريق الشرطي كان جدليّاً، كقولنا إن كانت نفس الإنسان غير مائتة فكل نفس غير مائتة، وإن كان كوكب ما كريّاً فسائر الكواكب كريّة، وفي مثل هذه خاصة ينبغي أن يؤخذ إقرار المجيب ثم يلزم

---

١. (الجانية) [ح].
٢. (تصحَّ) [ح].
٣. (تشبيه) [ح].
٤. (المتشابهات) [ح].
٥. (منها) [ح].
٦. (المبصر الى البصر لا أن) [ح].

على ما قلنا. والشرطي المتصل ربما كان الاتصال فيه بيّناً بنفسه، وربما كان غير بيّن بنفسه ويحتاج إلى أن يتبيّن صحة الاتصال فيه. فإن ملاك الأمر في الشرطي المتصل صحة الاتصال وصحة ما يستثنى. وأما صحة كلّ واحد من المقدم والتالي فليس يتضمنها قول شرطي أصلاً، بل قد يتفق أن لا يكون ولا واحد منهما صحيحاً، بل إنما يتضمن القول الشرطي صحة الاتصال فقط. وأما المقدم والتالي فإنه وإن لم يكن شيء منهما[١] صحيحاً لم تبطل بهما أن يكون القول شرطياً. والدليل على ذلك أن الأمر في التالي والمقدم موقوف على ما يستثني وقد يستثني نقيض التالي، على أنه هو الصحيح فينتج[٢] نقيض المقدم. ولو كانا صحيحين على ما وُضِعا لم يمكن أن يستثني نقيض التالي، على أنه هو الصحيح وينتج[٣] نقيض المقدم. إذ كان النقيضان لا يمكن أن يصدقا معاً بل إنما يفرض المقدم والتالي على ما يفرضان عليه في كيفيّتهما على أنهما كذلك بالوضع لا على أنهما صحيحان في أنفسهما لا محالة. ولذلك يسمّى كلّ قياس شرطي قياس الوضع، إذ كان كل واحد من جزئي الشريطة وهما المقدم والتالي يوضع وضعاً من غير أن يكون ولا واحد منهما صحيحاً عند[٤] الذي يضعه. ثم ينتظر أمر ما يستثني حين ما يستثني، فلذلك يحتاج إلى تبيين صحة ما يستثنى أولاً ثم يستثني أو يستثنى أيضاً على أنه وضع ما. فإذا أنتج، تشاغل المتكلم بعد ذلك بتصحيح المستثني أو يستثنى المتكلم، ثم يتشاغل قبل الإنتاج بتصحيح ما يستثنى فإذا صحّ أنتج بعد ذلك. فأيّ الأمرين شاء المتكلم عمل عليه.

246B

وأما قياس الخلف فإنه مركب من ثلاث قياسات حمليّ مظهر قد صرّح[٥] به وحملي مضمر وشرطي مضمر. أما الشرطي المضمر هو قولنا كل شي، إما أن تصدق الموجبة عليه أو السالبة، أو قولنا إن لم تكن السالبة صادقة فالموجبة المناقضة لها صادقة، أو إن لم تكن الموجبة صادقة فالسالبة المناقضة لها صادقة، لكن الموجبة أو

---

١. (منها) [ح].
٢. (وينتج) [ح].
٣. (فينتج) [ح].
٤. (عدا) [ح].
٥. (صحّ) [ح].

246A السالبة كاذبة ، فالمناقضة لها صادقة . ثم يشرع في بيان المقدمة الكاذبة بأن تترك مشكوكاً فيها ثم تضاف إليها مقدمة صادقة لا يشك في صدقها . فإذا أنتج عنها محال صار ذلك القياس قياساً . لزم عنه محال . وكل ما لزم عنه المحال فهو محال . ففي القياس إذن[١] محال ، والذي لزم عنه المحال ليس يمكن أن يكون في الصادقة من المقدمتين . فإذن[١] الكاذبة هي المشكوك فيها . فقولنا كل ما لزم عنه المحال فهو محال . والمشكوك فيها هو الذي لزم عنه المحال قياس آخر مضمر استعملت قوته . والمصرح به من هذه الثلاثة هو المشكوك فيه ، الذي أضيفت إليه المقدّمة الصادقة . والقياسان الآخران مضمران قد استعملت قوتاهما فقط ، وإنما أضمرا لأن المقدمتين الكبْرَيَيْن[٢] فيهما هي واحدة بعينها في كل قياس خلف . وإنما يتبدل القياس الذي لزم عنه المحال . وإنما يصرّح بما يتبدّل دائماً في مطلوب مطلوب . وأما ما يبقى واحداً بعينه ولا يتغيّر بحسب تغير المطلوبات . فليس يحتاج إلى أن يصرّح به بل تستعمل قوته فقط .

وقياس الخلف العلمي هو الذي ينتهي إلى المحال . وقياس الخلف الجدلي هو الذي ينتهي إلى المشنع ، لأن المشنع[٣] في الجدل يقوم مقام المحال في العلوم . فالمحال هو الكذب الضروري أو الكاذب الدائم الكذب الذي لا يمكن أن يتغير . فيصير صادقاً ، وهو الذي مقابله صادق دائم الصدق . والشنع هو الرأي المطرح عند الجميع أو الرأي المشهور اطّراحه ، ويقابله الرأي المشهور إيثاره . فالمشهور إيثاره كما أنه ليس يوجد 247B لأجل إنه صادق ومطابق للموجود ، وكذلك[٤] الشَنِع ليس اطّراحه لأجل إنه كاذب وغير مطابق للموجود ، لكن لأن الناس يرون اطّراحه فقط ، كان صادقاً أو كاذباً . كما إن المشهور إيثاره يؤثر لأجل أن الناس يرون إيثاره سواء كان صادقاً أو كاذباً . ولمّا كان الرأي الشنع ،كما قد قلنا يمكن أن يلزمه بعض المشهورين بالحذق في العلوم أمكن إذا أنتج عن قياس خلف شيء شنع أن لا يمتنع منه المجيب ، وأن يبادر فيأتي عليه بقياس . ولذلك صار استعمال قياس الخلف تضعف قوته في صناعة الجدل ما لم تكن الشنعة

---

١. (إذاً) [ح].
٢. (الكبيرتين) [ح].
٣. (لأن المشنع) [— ح].
٤. (وكذلك) [ح].

ظاهرة جداً ، أو تبلغ من قوة الشنعة إلى حيث لا يمكن أن يوجد قياس جدلي يشدّه ، أو لا يوجد فيه رأي نبيه[١] أصلاً .

« التبكيت والعناد في القياس »

والقياس الجدلي فهو يستعمل ، إما تبكيتاً وإما عناداً . والتبكيت فعل السائل ، والعناد فعل المجيب . فإن التبكيت هو القياس الذي يروم به السائل إبطال وضع المجيب ، والعناد هو القياس الذي يلتمس به المجيب[٢] إبطال القياس الذي يأتي به السائل لإبطال وضع المجيب . والقياس يبطل ، إما بإبطال شكله وإما بإبطال مقدّماته أو بهما[٣] جميعاً . والمجيب إنما سبيله أن يقصد أبداً من المقدمات إلى عناد الكبرى ، والكبرى هي في الشكل الأول كلية أبداً ، وأما في سائر الأشكال فإن قوتها كلية والمقدمة الكلية تبطل ، إما بإنتاج نقيضها وإما بإنتاج ضدها ، وذلك إما أن يبطل إبطالاً كلياً ، وإما أن تبطل إبطالاً جزئياً . فإن كانت المقدمة الكلية موجبة وقصدنا عنادها بقياس حملي كان إبطالها الجزئي بقياس في الشكل الثالث ، وإبطال[٤] الكلي بقياس كلي في الشكل الثاني . وإن كانت سالبة كلّية كان إبطالها الجزئي بقياس في الشكل الثالث موجب ، وإبطالها الكلي بالضرب الأول من الشكل الأول فقط ، وعلى أن الإبطال الجزئي قد يكون في جميع الأشكال . فإن الإبطال الجزئي متى كان إبطال موجبة كلية ، فإنما يكون بسالبة[٥] جزئية ، والسالبة الجزئية تنتج في جميع الأشكال . أما في الشكل الأول فبضرب واحد ، وفي الشكل الثاني بضربين ، وفي الشكل الثالث بثلاثة أضرب . وإن كان الذي يلتمس إبطاله سالبة كلية بموجب جزئي كان ذلك في الشكل الأول وفي الثالث . أما في الأول فبضرب واحد ، وفي الثالث بثلاثة . وإن كان الذي يقصد إبطاله جزئياً موجباً فهو في الشكل الأول بضرب واحد ، وفي الثاني بضربين ، لأنه إنما يبطل

247A

---

١. (نفسه) [ح].
٢. (للمجيب) [ح].
٣. (هما) [ح].
٤. (وابطالها) [ح].
٥. (سالبة) [ح].

أبداً بإنتاج السالب الكلي ، وإن كان جزئياً سالباً فبالضرب الأول من الشكل الأول. وقد تعاند المقدمة الكلية بقياس شرطي متصل بأن تؤخذ مقدماً ويردف التالي ، ثم يستثني بمقابل التالي فترتفع[١] المقدمة الكلية ، وبقياس شرطي منفصل بأن تؤخذ مقدماً ويردف التالي ، ثم يستثني بالتالي فيرتفع المقدم وتبطل به المقدمة الكلية. وقد يمكن العناد والتبكيت أيضاً بقياس خلف بأن تضاف المقدمة التي يقصد إبطالها إلى أخرى ظاهرة الصدق أو الشهرة ، وينتج عنها ما هو ظاهر الكذب أو الشنعة ، فترتفع[٢] المقدمة الكلية. فهذه أصناف المعاندات الجدلية ، وأما المعاندة بالشبيه[٣] فينبغي أن يجتنب[٤] في الجدل وفي السوفسطائية. وينبغي أن يعلم أن عناد المقدمة الكلية 248B بمضادتها ، أما في البراهين وفي العلوم فهي صحيحة وعلى غاية ما يكون من القوة ، وأما في الجدل فإنه لا يمتنع أن يكونا كاذبين معاً أو شنيعين معاً ، من قبل أنه ليس يحتفظ في الجدل بأن تكون مواد المقدمات اضطرارية فقط ، وفي الشنعة بأن تكون ممتنعة فقط. بل قد تكون موضوعات الجدل مواد ممكنة ، ففي هذه قد تكون المتضادتان جميعاً كاذبتين. فكذلك لا يمتنع أن تكونا شنيعتين ، مثل قولنا كل شيء يتحرك ولا شيء من الموجودات يتحرك ، فهما[٥] متضادتان وكاذبتان شنيعتان. فلذلك صار الأفضل في الجدل والأنجح أن يكون الإبطال بالنقيض ، إذ كان الإبطال بالنقيض أصحّ وأوثق وأعمّ من الإبطال بالمضادّ.

تمّ تمّ.

١. (فيرتفع) [ح].
٢. (فيرتفع) [ح].
٣. (الشبيه) [ح].
٤. (تجتنب) [ح].
٥. (فهو) [ح].

شروح وتعليقات

---

١. شرح على التوطئة في المنطق والتعليق عليها
٢. شرح على الفصول الخمسة والتعليق عليها
٣. شرح على ايساغوجي الفارابي والتعليق عليه
٤. شرح على المقولات والتعليق عليها
٥. شرح باري أرمينياس ، أي العبارة ، والتعليق عليها
٦ . شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها

١. شرح على التوطئة في المنطق والتعليق عليها

تمثل التوطئة تمهيداً عاماً، إذ تطرقت الى المنهجيات والعلوم الفلسفية والطبيعية. واحتوت المنهجيات أو العلوم البرهانية على المنطق، كما ضمّت أصناف العلوم الفلسفية والطبيعية والإلهيات والتعاليم المدنية وعلم العدد والهندسة والنجوم والأجسام بما هي أجسام.

فكأن الفارابي في توطئته أراد جمع العلوم التي كتب فيها وفرزها الى أصناف وفروع. فصنّف كلاً في مجاله ورتّبَتِهِ. ثم إنه عرّفها تلخيصاً ليحيط القارئ بمجموعها ومحتواها، ويضعه في إطار البحث مُمَهِّداً لتناول شتى الموضوعات بالتفصيل. ولم يربط تمهيده بشيء من شروحه وببعض من توسيعه الكلام على موضوعات المنطق أو الفلسفة، بل ربط بين هذا التقديم والفصول الخمسة حين خُتِمَت التوطئة بالقول: «تمّت المقدمة التي قبل الفصول الخمسة من كتاب أبي نصر».

وكان قد ورد قول في بداية التوطئة ذكر أن الرسالة هي تصدير لكتاب في المنطق. فهل كان المقصود بالكلام كتاباً مختصراً في موضوعات المنطق أم أن التصدير تناول الكتب المنطقية التي عُرِضَتْ.

إلا أن الدليل الذي لدينا، بحسب النصوص، يشير إلى جهد الفارابي الفردي في هضم موضوعاته المنطقية والفلسفية، ومن ثمَّ تسويغها للقارئ، والمتعلم بعرض مقتضب وتعريف أولي. وبهذا تصحّ التوطئة تمهيداً لأي بحث سواء أكان مختصراً أم متوسطاً أم

كبيراً ، لأنها عرضت ما جال بفكر الفارابي ولم تكن تلخيصاً مصغّراً التزم بموضوعات المنطق بحسب المعروف والمتَرْجَم عن أرسطو وشرّاحه.

ودليلنا على ذلك أن التوطئة تعالج ما يلي :

* وظيفة المنطق ودوره المعياري قالباً عقلياً مثلما فهمه المدرسيون والمشائية الإسلامية.

* انقسام موضوعات العلوم الى نظرية تستخدم القياس ، وعملية تعتمد الصنايع المختلفة.

* تضم العلوم النظرية القياسية : الفلسفة والجدل والصناعة السوفسطائية والخطابة والشعر. وجلّها موضوعات منطقية. وتضم العملية الطب والفلاحة والنجارة والبناء والملاحة الخ... وقد شرح كلاً منها فبيّن مجاله ودوره.

* بيان تفصيلي في الصنائع القياسية وقوانينها الخاصة ، حيث صنّفها وجمعها على ثمانية كتب ، وهي موضوعات أرسطو وتصنيفاته عينها تقريباً.

* بيان تفصيلي في أقسام الفلسفة وتعاليمها ، أي العلوم المختلفة.

* علاقة المنطق بالفلسفة ، وبيان دور المنطق معياراً يُستعمل في أجزاء الفلسفة فيحصل من استعماله العلم اليقين نظرياً وعملياً.

* بيان مصطلحات علم المنطق وعلاقة الحدود والكليات فيما بينها ، وهذا مختصر شديد لبعض شروح المقولات وموضوعات ايساغوجي.

ولعلّ الصفحات الأخيرةَ من هذه الشروح صورة مشابهة لما هي عليه الموضوعات الواردة في ايساغوجي ، لكن الفرق بين المقارنتين تُظهر أن التوطئة تختصر العَرْض وتقدّم الدليل بمثال واحد. وبهذا لم تكن التوطئة اختصاراً لايساغوجي أو للمقولات أو لأي تمهيد عام في الفلسفة ، بل تناولت أشتاتاً من هذه الموضوعات بنهج منسّق ، ومن ثمَّ فإنّ المتتبّع لموضوعات التوطئة لا يجد التباساً منهجياً في تسلسل العرض ، إذ إن الفارابي على عادة الموسوعيين يريد أن يمهّد للموضوعات التي يعالجها فيرتّبها واضعاً كلّ منها في دائرته المختصة وضمن صنفه ممّا يظهر رتبة المنطق ودوره ووظيفته ، بحيث يتعرّف المتعلّم على هذا الموضوع من خلال ربطه بالعلوم كافة. وهذا دليل على عملية الهضم للفكر

اليوناني عند المعلم الثاني ووَضْعُ العلم في منزلته ، بياناً وتعريفاً ، تحليلاً وتصنيفاً . ولمّا فرغ الفارابي من ذلك اتجه الى تعريف المنطق وبيان عناصره الأولية والرئيسة ، فكان الكلام على الحدود والكليات ، وكيفية تأليف القضية والقياس ، وطرق البرهان واليقين والظن .

كما أن اللافت للنظر فيما أورده الفارابي في التوطئة سَبْرُهُ مدلولات الألفاظ من المصطلحات وبيان حقلها الدلالي في مجال العربية وفي ميدان اليونانية أحياناً[١] .

معنى لفظ المنطق

ونستوحي مما سبق اشارة ضمنية الى أهمية المفردات اللغوية ودلالتها ، أكانت مصطلحاً علمياً استخدم مجازاً أم لفظاً متعارفاً ومتداولاً . فكلمة المنطق مثلاً ، مشتقة من النطق كما قال ، وهي تدل عند القدماء على أشياء ثلاثة :

أولها القوة التي يعقل بها الانسان المعقولات . **وثانيها** المعقولات الحاصلة بالنفس من خلال الفهم . **وثالثها** الملفوظ باللسان . مع الإشارة إلى أن الشيء الثاني يُسمّى نطقاً داخلياً ، أما الثالث فنطقاً خارجياً بحسب قوله . وهو بهذا التعريف يحدّد مصطلح المنطق مدلولاً عقلياً متأثراً بالمعاني اليونانية .

وقد ورد معنى النطق في اللغة العربية على الشكل التالي : نطق الناطق ينطق نُطقاً : تكلم . والمنطق الكلام ، والمِنْطِيق : البليغ ، وقد أنطقه الله واستنطقه ، أي كَلَّمَه وناطَقَه . وكتاب ناطقٌ بيّنٌ »[٢] . وهناك المِنْطَقُ والنطاق كل ما شدّ به الانسان وسطه . وجاءت الدلالات عينها في غير معجم للغة[٣] .

وظهرت اللفظة في القرآن الكريم على معنيين :

---

١. توسع الفارابي بذلك في كتاب الحروف ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٧٠م ، ص ٦١ — ٦٤ . وفي كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٦٨م .

٢. ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٥٦ ، ج ١٠ ، ص ٣٥٤ .

٣. الزبيدي ، محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني ، تاج العروس من جواهر القاموس ، مصر ، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٦هـ ، مج ٧ ، ص ٧٧ .

آ — فقد وردت بمعنى النطق، أي الكلام والتلفظ، فقال تعالى: ﴿أَلَا تَأْكُلُون، ما لَكُمْ لا تَنطِقُون﴾[١]. ﴿فَوَرَبِّ السماءِ والأرضِ إنَّهُ لَحَقٌّ مثلما أنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾[٢]. والحال عينها في عدة آياتٍ من سُوَرٍ مختلفة[٣]. ووردت لفظة المنطق في قوله عزّ وجل: ﴿وقال يا أيُّها الناسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطّيرِ وأُوتِينَا من كلِّ شَيءٍ﴾[٤].

ب — وجاء النطق بمعنى مجازي ليدلّ على مفاهيم موحاة ومعانٍ إلهيّة، لا على الكلام الملفوظ عند الانسان. فغدا القرآن الكريم ينطق، أي يُعطي معاني ومعقولات حقّة وجديدة، والرسول ينطق فيبلّغ الوحي: ﴿ولَدَيْنا كِتابٌ يَنطِقُ بالحقِّ وَهُمْ لا يُظلَمُونَ﴾[٥]. ﴿وهذا كِتابُنَا يَنطِقُ عَلَيكُم بالحقِ﴾[٦]. وقوله تعالى أيضاً ﴿ما ضَلَّ صَاحِبُكُم وما غَوَى، وما يَنطِقُ عَنِ الهَوَى﴾[٧].

وعُرِّفَت لفظة المنطق، عقلياً، بأنها آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر[٨]. ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً مكمّلاً للجزئين النظري والعملي من الفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها[٩]. وبهذا الفهم يصبح المنطق علماً أو صناعة فكرية وليس نطقاً وحسب.

وبعد هذا الاستعراض نرى التمييز بين النطق لغوياً وبين المدلول الديني ومعانيه الإسلامية من جهة وبين مدلول اللفظة فلسفياً ومعناها الذي اجتازت فيه المدلول اللغوي لتطلق على معان جديدة، كان قد أشار إليها الفارابي جليّاً في تحديداته الآنفة

---

١. الصافات ٣٧ / ٩٢.
٢. الذاريات ٥١ / ٢٣.
٣. الأنبياء ٢١ / ٦٣ والنمل ٢٧ / ٨٥ والمرسلات ٧٧ / ٣٥ وفصلت ٤١ / ٢١.
٤. النمل ٢٧ / ١٦.
٥. المؤمنون ٢٣ / ٦٢.
٦. الجاثية ٤٥ / ٢٩.
٧. النجم ٥٣ / ٣.
٨. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات. مصر، الحميدية، ١٣٢١هـ، ص ١٥٩.
٩. الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، مصر، المطبعة المنيرية، ١٣٤٢هـ، ص ٧٩.

الذكر والتي تُعرِّفنا الى ما تصوره فيها ، إذ أصبحت لفظة المنطق تدلّ على عملية عقل المعقولات وفهم المعقولات ، ويشير الحالان الى عملية تصورية فكرية تتمُّ بالذهن خارج إطار اللغة أو العوالم والأشياء القائمة في الطبيعة بأسمائها من المحسوس الذي فتر دوره وانتقل مجازاً الى المجرد.

معنى العقل

ويعني العقل فيما يعنيه الإدراك والنفس الناطقة [١] . كما يُعرَّف بأنه «العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها» [٢] . ولهذا التعريف أهمية جديرة بالانتباه. ولا سيما أننا نتكلم على المعقولات ، فالمعقولات هنا صفات الأشياء بنظر مفكّري الإسلام ، وهذا أقرب ما يعبّر عن فهمهم وتصوّرهم للكليات والمحمولات . والعقل عند المتكلمين يكون طوراً موجباً ، كما هي الحال في عقيدة المعتزلة ، وطوراً آلة لأن المعرِّف والموجب الحقيقي هو الله عزّ وجلّ ، بحسب رأي الأشاعرة [٣] . والفعل لغةً : عَقَلَ ، والمعقول مصدر ،واعتبره سيبويه صفة لأن المصدر لا يأتي على وزن مفعول [٤] . وهنا تكتمل النظرة في تعريف الفارابي بأن عقل المعقولات يعني إدراك الصفات في اللغة العربية أو إدراك المحمولات بحسب لغة المناطقة. وعَقَلَ لغةً أيضاً ، تَثَبَّتَ في الأمر وجَمَعَ الرأي ، إذ انتقل مجازاً من صورة المحسوس التي وردت عند البدوي في الصحراء ، عَقَلْتُ البعير إذا جَمَعْتُ قوائمه [٥] .

وإنني في استعراضي السابق أحاول أن أُعرِّفَ قدر الإمكان جملةً من مدلولات الألفاظ المستخدمة وأبعادها ، علماً أن الفارابي عدّد مجالات تعريفه بالمنطق ، فلم يكتفِ بتعيين صلته بالكلام والنطق ، بل حدّد عملياته النابعة من صميم تصوّرات

---

١. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٠٢ .
٢. الكفوي ، أبو البقاء الحسيني ، كتاب التحليلات ، القاهرة ، بولاق ، ١٣٢١ هـ ، ص ٢٤٩ .
٣. المرجع والصفحة ذاتهما.
٤. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٤٥٨ .
٥. المرجع والصفحة ذاتهما.

اختفت خلف هذه الألفاظ العربية ، بحيث نرى أن الترجمات من اليونانية والسريانية أدخلت جملة عمليات عقلية ومعانٍ ومفاهيم استخدمت ألفاظاً كانت لها مدلولات محسوسة في ذهن متكلّمي العربية ، وتوسعت هذه المدلولات وتطوّرت فعبّرت ما شاء لها أن تعبّر عمّا استعرضناه سابقاً . وحينما نركّز على أمثلة من هذه المصطلحات والمفاهيم التي حدّدها الفارابي ، إنما نسلّط الضوء على مرحلة بالغة الدقّة في إرساء جملة دلالات وألفاظ فلسفية دخلت الفكر العربي والإسلامي واصطُلِحَ عليها منذ ذلك الزمان نظراً لدور الفارابي وحقبته .

لفظ المنطق في اليونانية وعند المسيحية

أما لفظ المنطق في اليونانية وكيفية ظهوره[١] فإنه عنى فيما عناه العقل والكلام ، وقد اشتق من لفظة (لوغوس) التي استخدمها أفلاطون دلالةً على فكرة العالم ، أي المثال قبل أن يتحقق أو يتكوّن . وهو اسم من أسماء الألوهة العليا عند الرواقيين ، واسم الموجود والمتوسط بين الله والعالم عند الأفلاطونية المحدثة ، إذ إن العقل هو الذي يدبّر وينظّم العالم . واليهود يطلقونه اسماً على كلام السيّد[٢] . والاسم مرادف لمعنى الحكمة والجمال . والكلمة هو الله ، واللفظ عنى الحياة ، والحياة كانت نور الناس ، في بعض المفاهيم المسيحية[٣] .

وإذا رجعنا إلى مصطلحات الفارابي ، فإننا نجده يشرح حتى الألفاظ اليونانية ، فهو يقول إن كلمة السوفسطائية مؤلفة من (سوفيا) و(اسطس) . الأولى تعني الحكمة ، والثانية التمويه . ثم يربط دلالات اللغة بمصطلحات المنطق ، فالموصوفات هي

---

١. للمحقق ، المقدمة المنطقية للمنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية ، أطروحة دكتوراه ، القديس يوسف ١٩٨٠ .

٢. Robert, Paul, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française, Paris, Le Robert, 1966, 4e Tome, pp. 137 - 138.

٣. إنجيل يوحنا ١ / ١ و١ / ٤ .

الموضوعات ، والصفات هي المحمولات . ويرجّح أن المسألة ليست ربطاً فقط ، إنما تعبّر عن فهم المسلمين للمحمولات والكليات وكيفية تركيب القضية المنطقية .

وأما ما تعلّق في عرض الفارابي للحدود والأنواع ، فقد ذكرنا أنها صورة مختصرة لما ورد في ايساغوجى ، لذا سنعلّق على هذه المفاهيم في فقرة الايساغوجي .

٢. شرح على الفصول الخمسة والتعليق عليها

جمعت الفصول الخمسة مواضيع شتى يمكن تصنيفها على الشكل التالي:

آ — دراسة عامة تعلقت بالألفاظ والمصطلحات ومدى دلالتها على المعاني العامة أو الخاصة، المسماة ألفاظ صناعة ما، وتناولها الفصل الأول. وهناك دراسة عالجت الألفاظ من جهة كونها اسماً وفعلاً وأداة، نجد لها أساساً في كتابي «العبارة» و«الألفاظ المستعملة في المنطق». والكتابان للفارابي، والأساس في الموضوعات ما كتبه أرسطو في كتابه (باري ارمنياس أو العبارة). وكانت الأخيرة مدار بحث الفصل الخامس.

ب — دراسة في كيفية حصول اليقين عبر الاستدلال، أو أي مجالات أخرى[١]، وما هي مادة العلم ومجالاته. وربما كان هذاالأمر ملخصاً موجزاً لبعض فقرات «التحليلي الثاني» و«الجدل» من مجموعة أرسطو المنطقية، مع بعض الاتجاهات الاسلامية، وهو موضوع الفصل الثاني.

ج — دراسة في كيفية وجود الكليات وانقسامها إلى جواهر وأعراض، ومن ثمّ علاقة معاني الموجودات فيما بينها، بحسب الزمان والطبع والمرتبة وغير ذلك. وهذه الموضوعات تمّت معالجتها في كتاب المقولات، وهي ملخّصة هنا في الفصلين الثالث والرابع ومجتزأة وموجزة.

١. فصّل الأمر ابن باجه في تعاليقه على كتاب ايساغوجي للفارابي، تحقيق ماجد فخري، نشر مجلة الأبحاث في الجامعة الأميركية. السنة ٢٣، الأجزاء ١ — ٤، كانون الأول، ١٩٧٠.

ثم إن إشارات المعلم الثاني الى دلالة الألفاظ عند الجمهور وأهل الصناعة، ولو جاءت على شيء من العرض المقتضب، إلا أنها تنبع من معطيات الحقبة الزمنية التي عاصرها الفارابي. فهي تعبّر عن نقطتين: أولاهما، التمييز بين اللفظ الشّائع المعبّر عن معنى ما والمصطلح المعبِّر عن معنى خاص. وهذه الحال قاعدة عامة في جميع الألسن وتطبع ألفاظ اللغات بشكل عام. أما النقطة الثانية التي دفعت الفارابي إلى افتتاح الفصول بالإشارة إلى هذا التميز فردّها غنى النشاط الثقافي بالمعاني والدلالات والمصطلحات المعبّرة عن معانٍ فلسفيّة وعلمية، سادت في أنشطة العقول ودخلت الفكر الإسلامي بعد الاحتكاك بحضارتي الشرق والغرب. ومنهما الهندية والفارسية. والسريانية من جهة، واليونانية الهللينية من جهة أخرى. وعبر التفاعل الذي اكتمل على يد الترجمات الواسعة بواسطة اختلاط الأقوام، اضطرت العربية إلى إيداع المعاني المستجدّة جملة ألفاظ اصْطُلِحَ عليها، لأمرٍ ما مشترك بين دلالتها الأولى عند الجمهور أو عند اللغويين، وبين المعنى المتصوَّر الوافد عليها. وبهذا الفعل تمّ إيجاد لغة فنية ومجموعة مصطلحات. والأمر عينه حصل في الكثير من المفردات، لمّا استجدّ المعنى الديني فدخل على الكثير من الألفاظ التي كانت تستعمل عند جاهلية العرب، ولها دلالات أخرى[1]. ولعلّ تسليط الضوء على التمييز بين دلالات الألفاظ ودورها الشائع أو العلمي رسم الصورة الجليّة لما اعتلج في الأذهان آنذاك، بأهميته ومجاله العملي في خدمة استيعاب الفلسفة والمنطق، ولاسيما إنها علوم وصنائع، فلا ننسى أن من تعريفات المنطق عند المسلمين، أنه صناعة.

وعلاوة على هذه الصورة فإن الفارابي وضع تنظيماً لوضع هذه الألفاظ المستخدمة في الصنائع والعلوم وبيّنها في حالات، كما يلي:

— ألفاظ تخصّ أهل الصناعة يُصطلَح عليها عندهم، من غير المتداولة والمشهورة عند أهل اللغة.

— ألفاظ متداولة ومشهورة عند أهل اللغة، إنما لها دلالة في الصناعة مختلفة عن

١. المحقق، الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣، ص ٤٧ — ٧٠.

دلالتها في اللغة. فيكون للفظ دلالتان: ما هو مشاع عندَ الجمهور ويدلّ على معنى ما، وما هو مختص بأهل صناعة معينة، ويدلّ على معنى مختلف عن المعنى المشهور.

— ألفاظ متداولة عند الجمهور تُنقل كما هي إلى معنى آخر عند أهل الصناعة لعلاقةٍ ما بين المعنيين.

— ألفاظ لها المعنى الواحد عند أهل اللغة وأهل الصناعة.

ثم إن الفارابي، في بحثه، في الألفاظ والأسماء، تناول، في الفصل الخامس، الاسم والكلمة والأداة التي قابلها مع مفاهيمها العربية. فرأى أن الكلمة عند نحويّي العرب هي الفعل والأداة والحرف. وإن هذه الشروح المركّزة بدأها الفارابي[١]، لأنه لم يكن مترجماً بل شارحاً، أي محاولاً طبع المنطق في بنيان العربيّة بمعانيها الإسلامية. أما مضمون شرحه فكان كلاماً على الاسم ودوره بصفته لفظ مفرد له معنى محدّد. ثم عَرَضَ عمل الأداة وتحدّث عن الكلمة، أي الفعل بكونه لفظ يدلّ في بنيان شكله طبعاً على فعل ما ملتصق بزمن محدّد.

وكان هذا الشرح موافقاً لما جاء عند أرسطو في استعراضه هذه الموضوعات[٢]. وتميّز الفارابي في التوسع ببعض الشروح، ومنها الأسماء المشتقة من الأفعال والمصادر، وما سمّاه الكلم[٣] الوجودية. وهذا حال فعل الكينونة (To be, Etre) في الفرنسية والانكليزية الذي يربط الخبر بالمخبر عنه، ومثاله العربي كان ويكون ووجد ويوجد، وأضاف وصار ويصير وأصبح وأمسى وظلّ. وهنا تنضح شروحه في التعبير عن طبيعة اللغة العربية ومفرداتها حيث يضيف قائلاً: زيد كان وزيد وُجد، أي حصل موجوداً أو حصل مخلوقاً. والصحيح في اللغة القول: زيد فصيح، ولا نقول زيد كان فصيحاً أو يكون فصيحاً، لأن العرب جرت عادتهم على عدم استعمال الكلمة الوجودية في الحاضر مصرّحاً بها[٤]. ويرى الفارابي أن الاسم يأتي مخبراً عنه باستمرار، أما الخبر فيأتي

---

١. للفارابي كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ٤١ — ٤٤. يتناول الموضوعات عينها بتوسع.

٢. Aristote, Organon II, De l'interprétation, trad. par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1977, pp. 77 - 83.

٣. استخدم هذا التعبير اسحق بن حنين تعبيراً عن حال الأفعال التي تجري مجرى الأسماء، وذلك في نقله كتاب العبارة لأرسطو إلى العربية.

٤. ماجد فخري، شروح ابن باجه، مجلة الأبحاث، ص ٤٣.

كلماً، زيد يمشي. أما زيد إنسان فأصلها زيد كان إنساناً أو وُجد إنسان أو هو إنسان. وربما كان الكلم: كان في البيت، فتصبح القضية زيد كان في البيت، بحيث تمّ استعمال الأداة.

ما ابتغاه الفارابي الإشارة المهمة إلى هذه الخصوصية في اللغة العربية التي يضمر فيها فعل الكينونة ويختفي. وهذه الإشارات الخاصة بالعربية والمتبلورة في ذهن المعلم الثاني تلفت انتباهنا الآن إلى ما ترتّب على النظم في بنيان اللغة المعبّر عن ذهنيّة أبنائها. بحيث يصبح الإنسان اسماً عاماً لزيد أو خبراً لموضوع أو مبتدأ، بمعنى الصفة المرتبطة بموضوع مشخّص. أما بُعد التركيب الأرسطوي فيقابله زيد كينونته إنسان، أي ماهيته الإنسانية. وبشكل جليّ الانسان خاصة موجودة لزيد، إذ يلعب فعل الكينونة هذا الدور في الربط والتصور الاستغراقي بين حدّي القضيّة[1]. فبمجرد حديثنا عن هذا النمط التركيبي يتبادر إلى تصورنا تحليل يجعل بنيان تكوين القضية، كما صوّرها الفارابي يقوم على خصوصيّتها اللغوية، التي ترى في الخبر اسم جنس أو فعل، جملة كان أو كلماً، وليس ربطاً معبّراً عن ماهية وجودية مستقلة؛ سواء كانت مُثُلاً وصفات ماهية قائمة بذاتها أو أصنافاً وأجناساً عقلية. وأشدّد على كلمة عقلية لأن الأنواع والأجناس مثلما برزت في العربية كانت في عمقها أسماء جنس باستثناء شروح المناطقة المتأثرين بالفكر اليوناني. وليس هذا انتقاداً، إنما محاولة تدقيق في البعد المضمر لتبيان خصوصية التصور التي ركّزها الشرّاح، وعلى رأس هذا التيار المعلم الثاني. فلقد درج دارسو الفكر العقلي عند المسلمين على التركيز على ناحية المزج والاختلاط عند الفلاسفة العرب والمسلمين غافلين عن فهم البنيان الداخلي للموضوعات والمسائل والحدود التي عولجت آنذاك.

وفي العودة إلى الفصول نجد **الفصل الثاني** يتناول مسائل مادة القضايا والحدود

---

١. المحقق، أطروحة منطق الغزالي في أبعاده الأرسطوية، الفصل الأول من الباب الثاني. وللتوسع:

Goblot. E., Traité de logique, Paris, Armand Colin, 1918, pp. 102 - 116.

ويقينيتها فيجمعها على مجموعتين: إحداهما من غير طرق البرهان، والأخرى تتحصّل بواسطة طرق البرهان، أي ما يسميه بالفكرة والرؤية والاستنباط. وما يسترعي انتباهنا أن المقبولات التي تقرّ مرتضى تشعّبت عند علماء المسلمين فدخل التواتر فيها. ومنها الحديث المتواتر في الأصول الذي كان له قصب السبق في يقينية الحديث. أما البقية فواضحة في شروحه حتى تلك المتحصّلة بالبرهان، إذ تُعلم بالقياس والاستنباط. لكن لماذا استعمل الفارابي هذين اللفظين؟ علماً أن القياس سيأتي الكلام عليه في الكتاب المخصّص له، بينما التساؤل هنا هل الاستنباط كان لفظاً رديفاً أم للدلالة على طريقة أخرى؟.

الأرجح أن الفارابي استوعب بنية القياس السلجستي تماماً، أما الاستنباط فهو مصطلح إسلامي له دلالة في العربية على النحو التالي: «النَّبَطُ، الماء الذي ينبط من قعر البئر إذا حفرت، ... وأنبطنا الماء أي استنبطناه وانتهينا إليه.»... و«نَبطَ الماء ينبطُ وينبِط نُبوطاً نَبعَ...» واستنبط منه علماً وخبراً استخرج. واستنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه[1]. وجاء في القرآن الكريم ﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر منهم لَعَلِمَهُ الذين يستنبطونه منهم...﴾[2]. ومعنى اللفظة هنا أن يُستخرج من الأمر. ومن هذا المعنى الديني معنى الاستخراج من المصدر والاستحصال على أمر من نبعه استخدم المصطلح في الأصول للدلالة على عملية إيجاد العلة التي رأى البعض أنها تتمّ على ثلاثة مستويات: تحقيق العلة وتنقيحها واستخراجها، والمستوى الثالث أُطلِقَ عليه أحياناً الاستنباط، أي استخراج العلة من باطن النصوص إذا لم يصرّح بها علناً[3].

لذا نرجِّح أن الاستنباط دلالة إسلامية من غير القياس الأرسطوي، وهي تمدّنا بهذه الأبعاد والدلالات والطرق في البرهان والاستدلال. وهكذا كان ذكر اللفظ عند الفارابي تعبيراً عن هذا المسلك في البرهنة إلى جانب القياس.

---

١. ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص ٤١٠.
٢. النساء ٤ / ٨٣.
٣. المحقق، الأصول الإسلامية، ص ٢٨٨ — ٣٠٧.

أما ما تعلّق من مسائل ورد ذكرها في الفصلين الثالث والرابع فجلّها موضوعات تمّت معالجتها مفصّلة في كتاب المقولات. فمثلاً إن التفريق بين الجوهر والعرض في الفصل الثالث كان جليّاً وموسعاً في المقولات فقرة (القول في معنى ما هو بالذات وما هو بالعرض). والحال عينها في فقرة الإضافة ومقولة الزمان التي وَسَّعَتْ وفصَّلَت ما جاء في الفصل الرابع، إلا أن الميزة في الفصول اختصارها وإيجازها لبضعة أمثلة محصورة تمهيداً للتوسع، ووضعاً للقارئ في جوّ هذه الصناعة. وبهذا يكون عمل الفارابي مُمَنْهَجاً مسبوكاً. وإذا أعدنا إلقاء نظرة عامة على الفصول وجدنا أن تسلسلها لخّص مبحث الألفاظ ثم بعض المقولات وجزءاً من العبارة، وهذه الموضوعات جاءت في كتابي المقولات والعبارة، كما لخَّصت التوطئة شيئاً من إيساغوجي بحيث اكتمل الاثنين عند عمل تلخيص عام للحدود وطرق اليقين والتصور.

٣. شرح على ايساغوجي والتعليق عليه

ضمّ ايساغوجي الفارابي مقدمة وعرضاً للكليات الخمسة. كل واحدة مفصّلة مع علاقتها بغيرها، وانتهى إلى ما سمّاه الكليات المركبة، ونقول لها اليوم التعريفات. بينما كان مدخل فورفوريوس (٢٩٨ م). تلميذ أفلوطين مختلفاً في تبويبه. وقد نُقِلَ كتابه إلى العربية على يد أبي عثمان الدمشقي (٨٦٠ — ٩٢٠م). وهناك نسخة مقروءة على يد يحي بن عدي (٨٩٣ — ٩٧٤م). عرف الكتاب المسلمون وقدروا جهد فورفوريوس، إذ قيل كان كتاب ايساغوجي «مدخلاً إلى كتاب المقولات المنحول لأرسطو، ثم إن له شروحاً — أي فورفوريوس — في شتّى كتب المجموعة الأرسطية، لا سيما في كل كتب الأورغانون الذي كان هو الواضع لتنظيمه كلاً منطقياً»[١]. بوّب فورفوريوس كتابه بأن جمعه على فصلين: تناول الأول منهما الكليات الخمسة كلّ بمعناها ومدلولاتها، وعالج الثاني الكلام في الاشتراك والاختلاف بين هذه الخمسة، ومن خلال هذه المعالجة رسم أصناف التعريفات.

أنواع القضايا

بدأ الفارابي كتابه في إحصاء أنواع القضايا وكيف تأتلف فوصل إلى حدود تأليفها وجعلها، إما كلية وإما شخصية. بينما بدأ فورفوريوس حديثه في القول: إن غرض المدخل دراسة مذهب أرسطوطاليس في المقولات وتبيان الجنس وباقي الكليات لتركيب

١. القفطي، علي بن يوسف، تاريخ الحكماء، ليبزغ، ١٩٠٣، فقرة فورفوريوس.

الحدود. وعلى الرغم من عدم بحثه حقيقة الكليات الوجودية ،إلا أنه أشار إلى ذلك ووعاه ، متسائلاً هل الكليات : «حقائق قائمة بذاتها ، أو مجرد إدراكات ذهنية . وعلى فرض أنها حقائق ذاتية هل هي حسية أو غير حسية . وفيما إذا كانت مفارقة أو لا تقوم إلا في المحسوسات ... »[١] . ثم ذكر أن غرضه أن يبيّنها بحثاً عقلياً. أما الفارابي فإنه حصرها تقريباً في دلالة منطقية واسمية جاعلاً الكلي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر ، والشخصي لا يمكن أن يكون به تشابه بين اثنين. والكلي أيضاً ، هو ما يُحمَل على أكثر من واحد عند الفارابي إضافة إلى كونه يمثّل التشابه بين اثنين.

إن تفسير الفارابي السابق الذكر يجعل الكلي جامعاً للتشابه وحملاً على أكثر من مفرد . ويعرّف المعلم الثاني الكلي في موضع آخر قائلاً : «المعاني التي شأنها أن تُحمل على أكثر من واحد تسمّى المعاني الكلية والمعاني العامة والعامية»[٢] . إن الحمل في اللغة معناه ، ما يُحْمَل حملاً جمعها أحمال بمعنى ثُقِّل أي حُمِّل ، وفي التنزيل العزيز يَحْمِل يوم القيامة وِزْراً[٣] . ثم أعطي اللفظ مدلولاً آخر ، فقال الإمام علي : لا تُناظروهم بالقرآن ، فإن القرآن حمّال ذو وجوه . أي يُحمل عليه كلّ تأويل فيحتمله ، وذو وجوه أي ذو معانٍ مختلفة[٤] . وبهذا المنحى تمَّ استعمال اللفظ ليدلّ على حال تطلق على عدة معان. وهذا تجوّز في دلالة اللفظ . ورافق معنى الحمل ما أُطلق على ما يُحمل على الشجر من ثمر وما يُحمل في البطن من أولاد. قيل : حَمَلَتْ المرأة. والشجرة تحمل حَمْلاً. وامرأة حامل إذا كانت حُبلى[٥] . ثم تبحَّر اللغويّون فأَطلقَ الحمل على ما كان في بطن أو على رأس شجرة وجمعه أحمال. والحِمْل بالكسرة ، ما حُمِلَ على ظهر أو رأس. وكذلك قال بعض اللغويين ما كان لازماً للشيء فهو حَمْلٌ وما كان بائناً فهو حِمْلٌ. وعن سيبويه جمع الحِمْل بالكسر أحمال وجمع الحَمْل بالفتح حِمَال[٦] .

---

١. أرسطو ، منطق أرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، بيروت ، دار القلم ، ١٩٨٠ ، ج٣ ، ص ١٠٥٧ .

٢. الفارابي ، كتاب الألفاظ ، ص ٥٩.

٣. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١١ ، ص ١٧٤ — ١٧٥ .

٤. المرجع ذاته ، ص ١٧٥ .

٥. المرجع ذاته ، ص ١٧٦ .

٦. المرجع ذاته ، ص ١٧٧ .

وبهذا العرض يكتمل لدينا المبتغى فنرى أن الحِمْلَ هو شيء يُحمَل ويُثقِل كاهل الإنسان. أما الحَمْل فهو ملتصق مكمّل ملازم للشيء. إذ الثمر يتولد من النبات، والجنين من الإنسان، وتفسيرات المعنى المتعدّدة تدلّ كلّها على طابع الاشتراك في الماهية أو اللزوم، أي الصفة الملازمة. فإذا كانت الرؤية التولد والحمل التابع للكائن كان الشكل الحيوي طاغياً في أبعاد المعرفة، وإذا كان الأمر تجريداً منطقياً كان الشكل شملاً بالصفة والتلازم، أي التابع اللغوي. وفي الحالين كانت الانطلاقة من التجربة المحسوسة، ومن إطار اللغة ودور اللوازم والصفات فيها. وهذا الطابع يختلف عن الفهم اليوناني للأُطُر العقلية، تصورات في الذهن كانت أم مُثُلاً مستقلة موجودة في العالم.

إلا أن فورفوريوس الصوري كان ابن الذهنية السامية التي تميّزت فيما تميّزت بالارتكان إلى التجربة الدموية السلالية وعَقَلَتْ التاريخ الاجتماعي في إطار الأسر المنبثقة عن جدّ واحد حيث كانت العائلات والبطون وتاريخ المدن والغزوات يستند إلى بني فلان المنتسبين إلى جدّ معين[١]. وهذا الوعي يُولّد سمات خاصة تطبع شتى العطاءآت الثقافية، ومنها الفهم المعيّن للمنطق. فلا عجب من أن يصرّح فورفوريوس في تعريفه للجنس بأنه «جنس لجماعة قوم لهم نسبة بوجه من الوجوه إلى واحد ولبعضهم إلى بعض على المعنى الذي يُقال به جنس الهرقليين من قبل نسبتهم إلى واحد، أعني من هرقل»[٢]. فالجنس هو الأب بالمنظار الحسي وعنه يتوالد الأفراد الذين يشتركون في جنس الأب الرئيس. أي لهم حَمْلٌ واحد بحسب الدلالة العربية السابقة، سببه جدّهم الأول، فالجنس في أساسه الحسي، كما نرى هو ما عرّفه فورفوريوس قائلاً: «مبدأ[٣] ما للأنواع التي تحته، ويُظن به أنه يحوي كل الكثرة التي تحته». ثم يوضحه: «الجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو...»[٤].

---

١. خذ مثالاً، تاريخ الملوك والأسباط في التوراة، وتاريخ القبائل العربية المنتمية إلى اسماعيل... وربما كان الأمر في المدن الفينيقية والبابلية على هذا المنوال.

٢. أرسطو، منطق أرسطو، ج٣، ص١٠٥٨.

٣. انتبه لكلمة مبدأ، أي موضع ومكان البدء. والبدء شغل الذهنية السامية. ﴿في البدء خلق الله السموات والأرض﴾ سفر التكوين ١ / ١.

٤. المرجع ذاته الوارد قبل الملاحظة السابقة، ص ١٠٦٠.

علماً أن لفظ الجنس صوتياً يماثل لفظ الجنس في السريانية ܓܢܣܐ مما يشير إلى التمازج اللغوي بين العربية والسريانية على صعيدَي الفكر والصوات.

وهذا الاستطراد في المقارنات غايته التأكيد على نقطتين مهمّتين هما: إن النظرة المجردة إلى الجنس أساسها حسي نابع من تجربة الانتماء إلى الجد الأول للسلالة، منه انبثقت ومنه حملت الفروع. وإن تصور المسلمين للجنس أطلق على علاقة اللزوم في الأشياء. أي الصفات الذاتية للأشخاص. وقد وجدنا الحالين في دلالة لفظة الحمل التي استعملها الفارابي تعبيراً عن الجنس والنوع ووصفاً لعلاقتهما. إذ لا يفتأ يردّد الكلي ما يُحمل على شيء أو أشياء مشتركة في أمر ما. وإذا تابعنا التعرّف على معنى الحمل الإسلامي لوجدنا أبا البقاء يعرّفه بالقول: «هو اتحاد المتغايرين في المفهوم وبحسب الهوية»[1]. أي الكلي الذي يضم مفردين أو أكثر يجمعهم مفهوم ولهم هوية. والتصوّر لا يبتعد عن الشروح اللغوية وأُسس مفاهيم فورفوريوس السابقة الذكر.

ومردّ هذه المسائل ما أثاره أرسطو في بداية كتاب المقولات وتعداده لما يُقال إنه متواطئ من الأشياء والأسماء، إذ ذكر أن الحيوان خاص[2] الإنسان والثور[3]. فهما لا يجتمعان في اسم الحيوان وحسب، بل في تحديد تصوره، أي في معرفة جوهره وماهيته، وقد سمّاها الجرجاني حقيقته قائلاً: «حمل المواطأة عبارة عن أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا الإنسان حيوان ناطق...»[4]. وذكر الفارابي في الكلي أنه: قول يُطلق على ما يتشابه به اثنان أو أكثر. والتشابه يُقال على أشياء فيما بينها اشتراك، إذ الاشتراك بين الشيئين، إذا كان في النوع، يسمى مماثلة... وإذا كان في الكيف يسمى مشابهة، كاشتراك الانسان والحجر في السواد...»[5]. وهذا التعريف واضح الأبعاد، إذ الكيف فيما فهمه الجرجاني هنا يتمثل في الصفة المحمولة. ولا سيما إن السواد حملٌ عرضي وليس جوهرياً. وهنا تكتمل نظرة الفارابي إلى

---

١. الكفوي، الكليات، ص ١٥٦.
٢. استعملت (خاص) عوضاً عن موجود لـ... وتصويراً لفعل الكينونة الأوروبي.
٣. Aristote, Organon I, p. 2.
٤. الجرجاني. التعريفات، ص ٦٤.
٥. المرجع ذاته، ص ١٤٦.

الكلي ، فمنه ما هو حَمْلٌ ، بالأبعاد التي حدّدناها ، ومنه ما هو تشابه بمثل معناه في التعريف عند الجرجاني . لذا الملاحظ أن عمق المفاهيم لا تُنال إلا بالتعمّق في معرفة دلالات العربية .

الجنس والنوع

ثم إنّ الفارابي يلج فقرة الكليات الخمس مستفتحاً بالجنس والنوع معاً . بينما كان فورفوريوس قد فَصَلَها كل في فقرة . ولما كانت الأجناس والأنواع من صنف الكليات فهي محمولة على المشخَّصات . لكن تمايزها يحصل بالتفاضل ،كما عبّر عنه المعلم الثاني . والتفاضل من فَضَلَ في اللغة العربية والفَضْل ضد النقص ، والتفاضل بين القوم . أن يكون بعضهم أفضل من بعض[١] . وقوله تعالى : ﴿وفَضَّلْناهم على كثيرٍ ممَّنْ خَلَقْنَا تَفْضيلاً﴾[٢] ، بمعنى فضّلهم بالتمييز ، أي أعطى عزّ وجلّ صفات للإنسان ، كالنطق والمشي منتصباً ، وغير ذلك زيادة على سائر الحيوان أو تميّزاً عنها .

والفضل يأتي بمعنى الغلبة والنصر ، وبمعنى الحسن والزيادة . «والفضل بالصفة القائمية كالعلوم ، وبالصفة المقوّمية ، كتقدم آدم النبي على الجميع لأنه أساس الأنبياء ... وفُضِّل الإنسان على سائر الحيوان بأمور خلقية طبيعية ذاتية مثل العقل والنطق ... »[٣] والفضل من حيث الجنس ، كفضل جنس الحيوان على جنس النبات ومن حيث النوع ، كفضل الإنسان على غيره من الحيوان ...[٤] .

إننا نستشف بعدين في مدلول اللفظة ، الأول : يبيّن التفاضل بين الكليات على أساس تراتب الأعمّ فالأقل في العمومية وصولاً إلى الأخص . وقد عُبِّر عن هذه الأبعاد بما جاء من شرح اللفظة وورود كلمة الزيادة إبّان ذلك ، والزيادة تعني ، إما كثرة الصفات وإما كثرة الأفراد الذين يشملهم العام . ويبدو من هذين الاتجاهين أن تراتب الأجناس يخضع للبعد الماصدقي في المنطق[٥] . أما البعد الثاني للتفاضل فبالمقوّمية

---

١. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٥٢٤ .
٢. الإسراء ١٧ / ٧٠ .
٣. الكفوي ، الكليات ، ص ٢٧٣ .
٤. المرجع ذاته ، ص ٢٧٤ .
٥. للمحقق ، أطروحة منطق الغزالي ، فصل المفهوم والماصدق بالباب الثاني .

والماهية التي تميّز بين الأجناس ، وهذه نظرة يونانية، بينما النظرة الإسلامية سلكت مسلك الصفات الكيفية التي تميّز الانسان عن غيره وتفضّله عليه . ويلبس لفظ العام والخاص لبوساً إسلامياً معيناً ، وقد استخدمها الفارابي ، هنا في مثاله (الانسان أخصّ من الحيوان) . والعام كل مقول على أفراد حقيقة واحدة ، وكل ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول... والعام معنى لا صيغة ، كقوم فإنه عام بمعناه[١] . إن التعريفات السابقة علاوة على نظرتها الشمولية ذات البعد الماصدقي فهي تجعل حقيقة العام ، إما قولاً وإما معنى ، ودلالته الاسم الذي لا يوجد في المتعينات كقوم ، فالرؤية اسمية . أما الخاص فهو عبارة عن التفرد ، يقال فلان خُصَّ بكذا ، أي أُفرد به ولا شركة للغير فيه[٢] . والأصل المحسوس من دلالات لفظة الخاص الخَصَاصُ بمعنى الفقر ، والخَصَاصَةُ بمعنى الثقب الصغير[٣] . ومن هذين التصورين اللذين يعنيان القلة اجتازت اللفظة المدلول الحسي الى معنى الانفراد والتفرّد والاختصاص ، أي انحصار المزايا والصفات . ثم أصبحت الخصوصية في كتب البلاغة المزيّة التي لها فضل على مزيّة أخرى[٤] ، لانفرادها ببعض الصفات وتفردها . يظهر من خلال ذلك أن التراتب للجنس والنوع هو عينه التراتب من العام إلى الخاص بما يحملانه هذين اللفظين من مدلولات عربية واسلامية تظهر البعد الماصدقي ومفهوم الصفات المميّزة . ومن ثمَّ تظهر جليّاً تلك المزيّة التي اختصّت بها شروح الفارابي . وورد الأمر عند فورفوريوس حاملاً البعد الماصدقي عينه تقريباً . إلا أنه ركّز في شروحه على تصور المسألة في إطار الأصناف والدوائر التي تشمل بعضها بعضاً ، وتتراتب تبعاً لشمول الأصغر الأكبر . على أن هذه العملية تستند الى صور عقلية ذهنية محض ، أشبه بالنظرة الرياضية . فالجنس يُحمل على كثيرين مختلفين بالنوع ، والنوع على كثيرين مختلفين بالعدد[٥] . وقد استخدمت الترجمات العربية لفظ يُقال ، للكلي من الأجناس والأنواع ، المحمول على آخر . فكلمة

---

١. الكفوي ، الكليات ، ص ٢٤١ .
٢. الجرجاني ، التعريفات ، ص ٦٨ .
٣. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٧ ، ص ٢٦ .
٤. الكفوي ، الكليات ، ص ١٧٤ .
٥. أرسطو ، منطق أرسطو ، ص ١٠٦١ .

يقال وقول تعني النطق والاسم فيما تعنيه والصفة المحمولة الخبرية. والأرجح أن النظرة اليونانية رأت فيها ما يعقل في الذهن من صورة مجردة تعبّر عن صنف من الأشياء لها طبيعة واحدة. والطبيعة الواحدة تتمثل بالصفات المقوّمة. ولا ننسى أن فورفوريوس بدأ عرضه في الكلام على أشياء تعقل في العقل، أي على صور ذهنية، إضافة إلى نظرته في انتماء الأشياء إلى الأعلى فالأعلى وصولاً إلى المبدأ. وعنده اجتمعت النظرة الأرسطوية والذهنية السامية والنفحة الرواقية مع ما خالطها من أفلاطونية ثم أفلوطينية.

أما الترتيب التسلسلي بحسب الأعم فالأقل في العموم والأخص إلى الأقل في الخصوص، فإنّ أعلاها الجنس العالي وأدناها النوع الأخير، كما عبّر عن ذلك الفارابي وأضاف أجناساً وأنواعاً متوسطات بين الأعلى والأدنى، معتبراً كلّ كلي جنساً للذي دونه ونوعاً بالقياس للأعمّ منه. وورد التسلسل عينه عند فورفوريوس فكان الأعلى جنس الأجناس والأدنى نوع الأنواع. لكن كيف فرّق الفارابي بين الجنس والنوع؟ والجواب أنه عدَّ الجنس والنوع يحملان على كثير تحت كلّ منهما، لكن الجنس يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع، والنوع يحمل على كثيرين مختلفين بالأشخاص والعدد. وكان في ذلك آخذاً عن فورفوريوس الذي لم يستعمل مترجموه لفظ الأشخاص، بل وضعوا كلمة العدد أو الأفراد تعبيراً عما ينضوي في دائرة النوع[1].

في مطلب ما هو

وتتفق الأجناس والأنواع من جهة الحمل في كونهما يُحملان من طريق **ما هو**، كما عبّر الفارابي الآخذ عن فورفوريوس. ومطلب **ما هو** يؤدّي بنظر المعلم الثاني إلى تصوّر ذات الشيء ومعرفته. إذ «إن المطلوب من الشيء تصور ذات الشيء فقط لا معرفة وجوده ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه... فإنا متى قلنا ما الشيء أو ما هو الشيء، فإنما نطلب بهذا الحرف تصور معرفة ذات الشيء لا

١. المرجع ذاته، ص ١٠٦١ — ١٠٦٤

غير»[١] . والجواب على سؤال ما هو الشيء إذا تمّ بتعريف يسمّى ماهية الشيء أو ما يدلّ على جوهر الشيء أو إنّيّة الشيء أو طبيعة الشيء[٢] . وجميع ذلك يتحقق بذكر الصنف الأعمّ المقوّم لما يراد معرفة ما هويته.

وما هو من الناحية اللغوية سؤال يفيد الاستيضاح ، (فما) يُسأل بها عن الجنس ويدخل في ذلك السؤال عن الماهية والحقيقة... وهناك ما الشارحة التي يُسأل بها عن المفهوم[٣] . وتحت لفظ الماهية الاعتبارية صوّر الجرجاني سؤال ما هو قائلاً : «الماهية الاعتبارية هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبِر ما دام معتبِراً ، وهي ما به يُجاب عن السؤال بما هو ، كما أن الكمية ما به يُجاب عن السؤال بكم»[٤] . إذاً ، جواب **الماهو** المتمثل بمعرفة الماهية شيء اعتباري يتحصّل في العقل . وهذا وعي جيّد لعملية التصوّر العقلية ، بل متميّز عن الانحصار برتب **ما** من الناحية اللغوية ودورها في ذلك . ثم إن لفظ (الهو) نعرفه ضمير الغائب ، وعند البصريين اسم بجميع حروفه ، وعند الكوفيين (الهاء) اسم والواو إشباع للحركة . ويُقال إن (هو) تفرّق في الجملة بين النعت والخبر ، ففي الخبر نقول : زيد هو العالم ، وفي المنطق للرابطة[٥] . يُستَشَفّ من دور (الهو) الأخير عمل لربط الموضوع أو الشخص الذي نتكلم عنه بشيء نطلقه عليه ونخبر عنه ، فهو بصورة أو أخرى يدلّ على عقد الحال مع مبدأ معين . ولا سيما إننا نجد جذوراً لهذه الألفاظ عند القدماء ، لأنهم جعلوا النسبة إلى الماء مائي وماوي ، وفي التهذيب النسبة إلى الماء (ما هِيٌّ) ، وبئر ماهة وميّهة ، أي كثيرة الماء[٦] . ولمّا سبق أن ورد ذكر سمة الذهنية السامية التي تفتش عن المبدأ والنبع لأنها تعتبره بمثابة إيجاد الماء وانبعاثه ، تَبادَرَ إلى الذهن فوراً من أين تحصّل لفظ الماهية وكيف اشتقت الأصوات والحروف . وهناك دلالة رمزية إلى أصل الحياة ، وجعلنا من الماء كلّ شيء حي . فالنسبة إلى الماء هي صورة الحياة والفاعل والمبدأ . وإذا جمعنا التعابير نجد فورفوريوس يتكلم على كون

---

١. الفارابي ، كتاب الألفاظ ، ص ٤٨.
٢. المرجع ذاته ، ص ٥٠. لاحظ استخدام لفظة إنّيّة ، التي تعني نسبة إلى الأنا الذات وهذا مصطلح جيّد.
٣. الكفوي ، الكليات ، ص ٣٣٥ — ٣٣٦.
٤. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٣٨.
٥. الكفوي ، الكليات ، ص ٣٨١.
٦. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٥٤٣.

الجنس الأعلى مبدأ الأشياء، «إن الجوهر هو جنس الأجناس لأنه في أعلى منزلة، إذ ليس قبله شيء»[١]. ثم نرى الماهية، عربياً، اسم ينسب إلى الماء نبع الحياة، وتنتقل اللفظة بعد ذلك فلسفياً إلى جوهر الأشياء، وتجتاز عند الصوفيين ما يضمر ذهنياً من حقائق الكون في مدلول الألفاظ لتصبح دلالة على الخالق الأول بعد أن أُسقطت منها (الما) وأصبحت (هو) أو (هي هي) دالة على النور المطلق المتجلّي لسرائرهم[٢]. «فالهو الغيب الذي لا يصح شهوده للغير كغيب الهوية المعبّر عنه كنهاً باللاتعين، وهو أبطن البواطن»[٣].

ومن ثمَّ، ولو كانت لفظة (ما هو) سؤالاً عن حقيقة الشيء، إلا أنّ سبر مدلولات هذه اللفظة لغوياً ودينياً أوصل إلى حقائق أولية لتصور العرب والساميين. بحيث تطابقت هذه الحقائق في إسّها الحسي ومجازها فيما بعد مع شروح الفارابي حول المقصود بالماهوية، ولو انفصلت لفظاً. وعندئذ شكّل الكلّ محوراً واحداً من حقل المعنى يدور في إطار التفتيش عن النبعة الأولى، فالحقيقة دائماً متجلّية بالمبدأ الأول، بالبدء، إذ هو الفعل وهو الوعاء الذي يشمل ما ينبثق عنه من كثرة. وهذه الحقائق تجعلنا نؤكد أن التصورات المنطقية غير منعزلة عن فهم الكون، بل هي نموذج صياغي ونسقي ورمزي للمعارف والعلم القائمين في أذهان صانعي المنطق.

ولا بدّ من لفت النظر إلى وجود أفكار أرسطوية شابت فهم الفارابي السابق والدليل على ذلك يتمثل بوجود أجناس عليا كثيرة، وسار هذا المسار فورفوريوس أيضاً، القائل: إن أجناس الأجناس عشرة، ويقصد مقولات أرسطو العشرة والتي هي صور عقلية بحتة استلّها المعلم الأول من نظرته المعرفية.

كل هذا دليل على ما شاب الشروح من اتجاهين: سامي خاص، وأرسطوي يوناني له سماته وشروحه وتصوراته، سنوسعها في التعليق على كتاب المقولات.

وأخيراً كان مثال الفارابي عن الجنس والنوع سؤاله ما هي النخلة، إذ يجيب إنها

---

١. أرسطو، منطق أرسطو، ص ١٠٦٥.
٢. الكفوي، الكليات، ص ٣٨١.
٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٧٧.

شجرة وإنها نبات. لكن ذلك لا يفي بتحديدها حيث يضطر لذكر صفة تميّزها، وهذا المطلوب يتحصّل بفقرة الفصل.

الفصل

عرّف الفارابي الفصل بأنه كليّ مفرد يُميّز كل واحد من الأنواع القسيمة في جوهره عن النوع المشارك له في جنسه. وهنا يستعمل الفارابي عدة ألفاظ: أولها الفصل كلي بمعنى الشامل، وله دور التمييز بقصد أنه فاصل ما هو له عن غيره. ثانيها، تمَّ ذكر الأنواع القسيمة والمقصود الجنس الذي ينقسم إلى أنواع، فكل جزء يشكل نوعاً. ثالثاً، ورد تشارك الجميع في الجنس، حيث ينفصل واحدهم عن الآخر بالصفة الجوهرية. علماً أن فورفوريوس حدّد النوع «بأنه جزء لشيء آخر وليس هو كلاً لآخر لكنه كلٌّ في آخر، وذلك أن الكل في الأجزاء»[١]. وهذا التحديد جعل تراتب الأجناس والأنواع فوق بعضها وجعل الأعلى يشمل الأدنى، بكون الأدنى كلاً، لكنه في الأعلى منه، أي الأعلى يشمل الأدنى شمولاً ماصدقياً، إلا أن العبارة الأخيرة القائلة بوجود الكل في الأجزاء إنما هي تعبير مفهومي(Comprehension)[٢]، يدلّ على حلول الماهية في الكليات أو الأجناس والأنواع حلولاً استغراقياً. ولم تذكر نصوص الفارابي شيئاً يوحي بهذه الأبعاد، وجلّ ما ركّزت عليه هو كون النوع قسماً يتشارك مع غيره من الأقسام في الانضمام إلى الجنس والى أن ما يميّز هذه الأقسام عن بعضها جوهرياً هو الفصل. فالنظرة على ما أعتقد. والتشارك هو ما عبّرنا عنه سابقاً في معنى الحمل، فالحمل واحد يشمل الأنواع متى كان جنساً ويعرّف حقيقتهم. أما الفصل فيعرّف ما ينحاز واحدهم به عن غيره جوهراً[٣] وليس عرضاً.

في مطلب أي هو

وهذا الانحياز يتحصّل بالسؤال التمييزي المتمثّل بحرف **أي هو**، على مثل ما هي

١. أرسطو، منطق أرسطو، ج ٣، ص ١٠٧١.

٢. للمحقق، أطروحة منطق الغزالي فصل المفهوم والماصدق في الباب الثاني.

٣. فورفوريوس، منطق أرسطو، ص ١٠٧٤.

النخلة ، كما تساءل الفارابي ، الذي عرّف هذا الحرف بالقول : «من الحروف ما إذا قُرِنَ بالشيء دلّ على أنه مطلوب تمييزه عن غيره أومطلوب معرفة ما يتميّز به عن غيره ، مثل قولنا أي شيء هو وأيّها هو»[١]. وحرف السؤال استخدم في ترجمة مدخل فوفوريوس[٢]. وأي تعني فيما تعنيه لغوياً التفسير والإيضاح والبيان ، وتعني السؤال وإزالة الإبهام[٣]. ونرى أن للفظ أبعاداً لغوية أيضاً. **فأي** على الرغم من كونها حرف استفهام للعاقل وغير العاقل ، إلا أنها تستخدم عند العرب اسماً للجهة واسماً للمكان ، كمثل قول الشاعر :

وأسماء ما أسماء ليلة أَدْلَجَتْ إليّ ، وأصحابي بأيّ وأَيْنَما .

فالأيّ الأولى اسم جهة والثانية اسم مكان. وقال[٤] الليث أيّان هي بمنزلة **متى** ، تفيد الزمان ، وقال الفرا أصل أيّان ، أي أوان ، فخفّفوا الياء من أي وتركوا همزة أوان ، فالتقت ياء ساكنة بعدها واو ، فأدغمت الواو في الياء ، حكاه عن الكسائي[٥].

وإننا أمام ثلاث دلالات : الجهة والمكان والزمان. وهي بمثابة أعراض من الوجهة المقولية عند أرسطو ، بحيث يكون الجوهر ركناً والتسعة أعراض. وقد علمنا أن **ما هو** حرف استفهام لكن في أبعاده اللغوية يفيد معنى الماهية والجوهر والمبدأ. وهنا يأتي الاستفهام ، **أي هو** ليتحدّث عن دلالات وأبعاد بمعنى الجهة والمكان والزمان. وتستخدم بالمنطق في طلب التمييز بين الأشخاص ، أي ذكر العرض المقوّم وليس المبدأ والأساس. لذا يُقال إن عالم اللغة العربية ومدلولاتها هو عالم التصور عند المسلم. وقد أحسن المناطقة اختيار الحروف والألفاظ. ثم إن «**أي**» علاوة على مدلولاتها السابقة ، **فهي** تفيد القسمة للتمييز بين حالين ، إذ قال عزّ وجلّ ﴿لنعلم أيّ الحزبين﴾[٦] ، بمعنى إما هذا الحزب وإمّا ذاك. وهذا ما يفيده الفصل في دوره عند فورفوريوس ، إذ قال

---

١. الفارابي ، كتاب الألفاظ ، ص ٥٢.
٢. أرسطو ، منطق أرسطو ، ص ١٠٨٢.
٣. الكفوي ، الكليات ، ص ٨٦.
٤. الليث ، الفرا ، الكسائي ، أسماء للغويين عرب.
٥. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٤ ، ص ٥٦ — ٥٧.
٦. الكهف ١٨ / ١٢.

فصول المائت وغير المائت والناطق وغير الناطق فمقسّمة للحيّ[١]... وهكذا استخدمت أيّ للفصل والتقسيم، ولا ننسى أنّ فَصَلَ معناها فَرَّقَ. وفي حديث كعب ابن مالك: فَتَخَلَّفْنا أيَّتها الثلاثة، يريد تخلفهم عن غزوة تبوك، كما قال ابن بري الذي أضاف أن هذه اللفظة تُقال في الاختصاص وتختصّ بالمُخْبِر عن نفسه والمخاطب[٢]. وفي اللغة أيضاً تأيّا الشيء تعمّد آيته، أي شخصه. وآية الرجل شخصُه. والآية العلامة[٣]. فكل هذه الدلالات تشير إلى تميز الشخص وليس النوع وتفيد معنى العلامة، والعلامة والآمارة في الأصول تدلّان على علّة غير باعثة أو مؤثّرة في الحكم. إذ يمكن أن تحمل على حكمين، بمفهوم الصفة أو الخبر العرضيين.

فمن هذه الدلالات المختلفة لمعنى أي لغوياً يمكننا جعلها تفيد الاستفهام والدلالة العرضية والتفريق والإشارة الى الشخصي. وبهذا يتطابق الشأن مع دور الفصل من الوجهة المنطقية حيث يلعب عالم اللغة دور التصوّر المطابق لمفهوم هذا الكليّ عقلياً عند المناطقة اليونان، ولم تغفل مخطوطات ترجمة يوحنا الدمشقي للمدخل عن الإشارة إلى أدوار أي. إذ كُتِبَ فوق كلّ شرح لأصناف الفصل، أي القاسمة، وأي المتقابلة وغير المتقابلة التي تفيد جهة الكيف والكم. وأي الذاتية التي تفيد الشخص[٤].

واذا عدنا إلى شروح الفارابي وأمثلته نراه يقرن جواب، أي بأمر كلي، كما يصرح. هذا الأمر لا يختص بالنوع، إنما هو وصف أعمّ لهذا النوع مقوّم، فالموجود أعمّ ما يوصف به شخص، إذ نقول أي موجود هو فنجيب ناطق، وأي شجرة النخلة، فهي التي تثمر الرطب أو التمر. والعملية هنا هي نوع من التحديد الذي يذكره المعلم الثاني معتبراً إيّاه يتركّب من جزئين: ذكر الجنس ثم الفصل المتمّم للحد والمقوّم له. ويتحصّل الفصل الخاص بالنوع عبر قسمة الجنس بالفصول التي ذكرنا شيئاً منها سابقاً، بينما النوع لا توجد فصول تقسّمه إنما هناك فصل مقوّم للنوع القريب الذي لا أخصّ منه، المسمى نوع الأنواع.

---

١. أرسطو، منطق أرسطو، ص ١٠٧٧.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٦٠.

٣. المرجع ذاته، ص ٦١.

٤. هامش منطق أرسطو، ص ١٠٧٨.

أما أروع ما عبّر عنه فورفوريوس لتوضيح الفصل، فقوله: «إن الجنس يشبه المادة والفصل يشبه الخِلقة»[١]. أي المادة والصورة. أما الفارابي فسعى إلى جعل الاسم يساوي الحدّ بمعنى أنه لما ذكر أي جسمٍ هو؟ قال جسم حي، ويتابع التساؤل، والجواب جسم حي متغذٌ ثم جسمٍ حيّ متغذّ حساس، ويمكن عندها أن يُستبدَل هذا الحد باسمه فيقال حيوان عوضاً عن التحديد السابق. ويمكن أن يتابع السؤال بوضعين: إما (أي... حساس) وإما (أي حيوان)، والجواب هو ناطق أو مائت الخ... فيقوّم الإنسان. وما يلفت النظر هنا هذا الموقف الجاعل من الاسم تمييزاً بين الحدود، وهذا الاتجاه الاسمي سيُشَدِّدُ عليه مناطقة المسلمين والفقهاء لاحقاً، حتى يسعى بعضهم الى رفض التحديد المتأثر بتركيبات أرسطو وفورفوريوس منادياً بأنّ الحدّ اليقيني هو الحد الإسمي أو اللفظي[٢]. وهذا التباين يعبّر عن مسألة اليقين بين عقليتين. فمفكرو اليونان يعتبرون أن بعض الفصول يمكن أن تكون أنواعاً، فالمتنفس والحساس يُحْدِثانِ الحي الذي هو نوع تحت الجسم، وجنس فوق الحي المتغذّ. ويسمّون ذلك فصولاً مُحدِثَة للأنواع[٣]. ولم يمش مفكرو الإسلام بهذا الاتجاه لأن المُحدِث بنظرهم للموجودات والتصورات الله تعالى، ونحن ندرك ذلك في معانيه وآياته وفي إطار الأسماء والتجربة الحياتية المحسوسة. كلّ ذلك ابتغاء حذف أي موجود يفعل ويؤثر باستثناء الله عزّ وجلّ الفاعل الخالق.

الخاصة

ننتقل بعد ذلك الى القول **في الخاصة** عند الفارابي الذي يعرّفها بالكلي المفرد الموجود لنوعٍ ما وحده ولجميعه من غير أن يعرّف ذاته وجوهره. ولعلّ هذا الشرح الدقيق والمركّز يبيّن لنا جوانب مهمة في الخاصة، منها أنها حمل كلي يخص النوع كله ولا يخصّ غيره. لكن هذه الخصوصية ليست ذاتية وجوهرية بل ثانوية وعرضية، مثل

١. أرسطو، منطق أرسطو، ص ١٠٩٠.
٢. للمحقق الأصول الإسلامية، ٣٧٧ — ٣٩١.
٣. أرسطو، منطق أرسطو، ص ١٠٨٥.

الصهّال للفرس ، فالصهيل يحمل فقط على نوع الفرس ويوجد في جميع أفراده ولا يوجد في غيرهم ، لكنه ليس جوهرياً ومقوّماً للنوع . ولم يكن شرح فورفوريوس على هذا النحو من الحصر . لجعله الخاصة تعرض للنوع لكنها تارة لا تعرض لكله ، كالطب للإنسان . وطوراً لا تعرض له في بعض الأوقات ، كالشيب في الإنسان وقت الشيخوخة . بل تكلم على خاصة تعرض للنوع كله من دون أن تعرض له وحده كذي الرجلين للانسان ولغيره[1] . وهذا أمر ينطبق على العرض العام أكثر من انطباقه على الخاصة . والحال عينها وردت في شرح الفصل الذي كان مثاله الناطق ، حيث يُحمل على الانسان وعلى نوع آخر سمّي باليونانية (EŌS -) أي إلَه أو الله وترجم سريانياً الملك[2] . ثم حذف إسلامياً . وانحصر الفصل بنوع واحد . ثم إننا انتبهنا إلى استخدام الفارابي فعل (يوجد) بالنوع عند وصف دور الخاصة . فالمسألة طبيعية وجزء من كينونة أفراد النوع . بينما وصف فورفوريوس الأمر بحسب الترجمة العربية من خلال ذكر فعل يعرض عند حمل الخاصة على النوع . ويعرض يدلّ على التمييز عن الصفة المقوّمة والجوهرية ، وفي الوقت عينه يشير إلى شكل تصوري تركيبي عقلي أكثر منه تجريبي محسوس . ولو انه سار في المسألة بوجهتها الطبيعية لجعل الطب مثلاً يعرض لكل الناس ولو على سبيل القوة وليس الفعل . فإن القوة على تعلّم الطب تهيأ لها كل الناس ، كما أشار الحسن بن سوار في تعليقه على ترجمة المدخل .

العرض :

وأخيراً وصف الفارابي العرض بأنه كلي مفرد يوجد لجنس أو نوع ، إما أعمّ منه أو أخصّ . بينما كانت ترجمة وصف فورفوريوس للعرض قد ذكرت فعل (يوجد) مثل الفارابي وأضافت فعل (يكون) و(يبطل) واسم (عرض) لشيء ما . وأكدت شروحه على أن بطلان العرض لا يفسد موضوعاً له . واتفق الاثنان على أن العرض ضربان مفارق وغير مفارق ، مثل غير المفارق الحار للنار ، ومثل المفارق القائم للإنسان . ثم إن

---

١. المرجع ذاته ، ص ١٠٨٥ .

٢. المرجع ذاته ، ص ١٠٨٨ أو هامشها .

المعلم الثاني وسّع شروحه ونسّقها على الرغم من أنه لم يضف على عرض فورفوريوس جديداً من الأفكار. فهو يقول إن العرض قسمان منه ما لا يوجد إلا في نوع واحد، لكن لبعضه كالفطوسة في الأنف، ومنه ما يوجد في أكثر من نوع كالأبيض والأسود. ومن ثمَّ، العرض بشكل عام لا يميّز شيئاً مما هو له عرض، أي لا يميّز في حمله على موضوع ما، لا ذات الموضوع ولا جوهره وله الميزات التالية:

— يميّز النوع من النوع مثل الفصل، لكن التمييز ليس في الجوهر، كما هو دور الفصل.

— يميّز النوع عما سواه مثل الخاصة، لكن التمييز ليس لكل النوع وعن جميع ما سواه مثل الخاصة، فأحياناً عن بعض الأشياء وفي بعض الأوقات.

وعلى الرغم من أن فورفوريوس شرح هذا الشرح إلا أنه ردّد تكراراً أسبقية الأجناس والأنواع بالطبع على الجواهر الجزئية، إذ تُضاف وتحمل من حيث ماهيتها ومقوّميتها على ما دونها. بينما الأعراض تضاف أحوالاً وكيفيات على الأفراد الجزئية، فطبيعتها دخيلة كما تمَّ التعبير[1]. وما ينفع برأي الفارابي أن يُقسّم الجنس بالفصول وليس بالخواص وبالأعراض، لأن القسمة بالفصول تنتهي إلى حدود الأنواع، مثل قولنا الحيوان منه ناطق ومنه غير الناطق، وغير الناطق منه صهّال ومنه نابح الخ... أما إذا قسّم بالأعراض فلا ينتهي إلى الحدود ولا يستفاد منه في العلوم — وهذه نزعة تجريبية —، كالقول الحيوان منه أبيض ومنه غير أبيض.

وقد جرّ هذا الهضم عند الفارابي لكليات فورفوريوس إلى إفراد فقرة خاصة سمّاها الكليات المركبة، أخذها من تراتب الأجناس والأنواع وتمايز أدوار الفصل والخاصة والعرض من ناحية المقوّمية والذاتية والعرضية، حيث جعل المعاني المركبة تدور في محورين يتمّ عبرهما تحديد الحدّ، وهما: الحدّ والرسم.

---

١. المرجع ذاته، ص ١١٠٣.

التعريف بالحد والتعريف بالرسم

والحد لغة من حَدَدَ ، وهو يعني الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر ، أو لئلا يتعدّى أحدهما على الآخر . وفي الحديث الشريف في صفة القرآن : لكل حرف حدّ ولكلّ حدّ مطلع ، قيل أراد لكل منتهى نهاية[١] . والحدود تستعمل للفصل بين الحلال والحرام شرعاً في الإسلام . ويعني الحدّ المنع . وإننا إذا علمنا أن الفارابي اعتبر الحدّ يتحصّل بذكر الجنس والفصل عرفنا مباشرة كيف يكون ذلك حصراً للنوع وتمييزاً له عن غيره ؛ وبالتالي معرفة نهاية معناه وإطار دلالته مما يمنع اشتراك النوع الآخر والأفراد الآخرين في دلالته. مثل الحيوان الناطق ، وهما جنس وفصل يدلّان على الإنسان ويميّزانه. فلا غرابة إذاً ، أن يعبّر بلفظ الحدّ عن التصور العقلي ، وعن هذا المعنى المركب بدوره المنطقي المشروح آنفاً ، لأن الحدّ لغة وشرعاً دلالة على الفصل والتمييز والمنع . ثم إن التصوّر اللغوي برمّته تصوّر ماصدقي يمنع دخول الأفراد ضمن دائرة الوصف. « وحدّ الجامع المانع الذي يجمع المحدود ويمنع غيره من الدخول فيه »[٢] . ثم إنّ كلمة تعدّى أحدهما على الآخر يفيد البعد اللغوي المتعلق باللزوم والتعدّي ، والدائر في إطار حمل الصفات ووقوع الفعل على مفعول أو أكثر. وهو من الوجهة الأصولية يتعلق بتصوّر المطلوب عن طريق التعريف بالحدّ المرادف[٣] . وهذا دور الحد اللفظي الذي أقرّه الأصوليون واعتبروه يُفضي الى الحقيقة ، لأن التصور يتمّ عبر الاسم ، وليس عبر الماهيات والصفات المقوّمية وجودية كانت أو ذهنية . إلا أن فلاسفة المسلمين الذين جمعوا الاتجاهين وصفوا الجنس والفصل ضمن دائرتين: وجودية وتصورية عقلية . لأنهم جمعوا اتجاهي أفلاطون وأرسطو من جهة ،والشراح بتجريبيتهم الرواقية وتلفيقهم من جهة أخرى. وهذه الشروح تدلّ على ذلك ، فتارة الناطق موجود مقوّم للحيوان وطوراً الناطق مُقسِّم له يفصله عما سواه . مرة الناطق يحلّ في الحيوان ويستغرق فيه ، ومرة أخرى يدخل بعض أفراد الحيوان بالنطق وتشملهم هذه الحال . « والحد في الاصطلاح يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز »[٤] . علماً أن الشروح في

---

١. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٣ ، ص ١٤٠ .
٢. الكفوي ، الكليات ، ص ١٦٢ .
٣. المرجع والصفحة ذاتهما .
٤. الجرجاني ، التعريفات ، ص ٥٧ .

العربية والهضم الإسلامي طبع المعاني والموضوعات دائماً بخصوصيات نحاول تسليط الضوء عليها في حينه.

أما الرسم عند المعلم الثاني فيؤلف من جنس وخاصة في المعاني المركبة، كقولنا في الانسان: إنه حيوان ضحّاك، ويؤلّف أحياناً من جنس وعرض أو أعراض، كحيوان كاتب، ذي رجلين الخ... ويمكن أن تتركب معانٍ من نوع وعرض، كقولنا في زيد إنه إنسان أبيض. وقد استعار الفارابي هنا بعض الشروح الأرسطوية من كتاب (الطوبيقا) وتأثر بالمعلم الأول[١]. ولم ترد لفظة رسم في ترجمة الطوبيقا. والرسم في اللغة الأثر، وقيل إنه بقية الأثر وما لصق بالأرض منه، والرَوْسم الطابع والعلامة[٢]. «والرسم تعريف الشيء بالخارج كتعريف الإنسان بالضاحك»[٣]. وهو «نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل، أي في سابق علمه تعالى»، «والرسم ما يتركب من الجنس والخاصة»[٤]. ثمّ إنّ الفارابي يذكر أن للمعنى اسماً موحّداً، أي لفظاً وتعريفاً، ويضيف أن الحدّ مساوٍ في الدلالة لاسمه. وهذا اتجاه إسلامي محض، نظراً لجعل اللفظ صورة تعبّر عن الماهية المقوِّمة المتصوّرة تصوراً عقلياً أو الممثلة للمثال والفكرة. مما يجعل الاسم حقيقةً مُعَرِّفَة في حدود الاسم وليس خارج إطاره، وهذا اتجاه اسمي يباين الخط الأرسطوي، بل وشرح فورفوريوس عينه، الذي جعل الاسم عوضاً عن عملية الفصل وتقسيم الأجناس والأنواع. فالحيّ والحسّاس إذا حصلا مع الجوهر أحدثا الحي، أي أحدثا نوعاً، ثم يجتمع الجسم الحي المتنفّس الحساس فيكون لفظ الحيوان رمزاً، بينما الاسم في النظرة الاسمية ليس رمزاً، إنما هو يدل على الحقائق، ولا كليات خارج إطاره. فالصور والأجناس لا تُحدِثُ مع الجوهر لا وجوداً خارجياً ولا وجوداً ذهنياً، ولا وجوداً حقيقياً، إلا الله الواحد والفاعل عند المسلم. لذا لا عجب أن يساوي الفارابي بين الاسم والحدّ في الدلالة. ثم استدرك الأمر فاستثنى قائلاً: إلا أن الاسم يعرّف معنى

---

١. أرسطو، منطق أرسطو، ج٣، ص ٧١٦ — ٧٢٥.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ص ٢٤١.

٣. الكفوي، الكليات، ص ١٦٢.

٤. الجرجاني، التعريفات، ص ٧٦.

الشيء وماهيته مجملاً غير مفصّل ملخّص ، والحدّ يعرّف معناه وماهيته ملخّصاً ومفصّلاً بالأشياء التي بها قوامه ، أي الصفات لا القوى الخارجية الواجدة أو الصور الذهنية الفاعلة[١] .

أنهي تعليقي على إيساغوجي الفارابي بجمع ما خلصنا إليه ممّا ذُكِرَ في بضعة نقاط :

آ — عالج الفارابي المدخل ، المسمّى إيساغوجي ، معالجة مفصّلة وواضحة . ولم تكن شروحه نقلاً حرفياً لا من حيث الترتيب الشكلي للفقرات ولا من حيث الشروح والتحليل ، ولاسيما أنه لم يغيّر ما ورد من أفكار رئيسية كان فورفوريوس واضعاً لها ، إنما كان هاضماً للمواضيع . وقد استعمل الكثير من الأمثلة والتعليقات والمصطلحات الإسلامية ، وسيره في وجهة التصور سيراً تَبَيَّنَ فيه انطباع المعاني بطابع اللغة العربية والسمات الاسلامية .

ب — إن اختيار الألفاظ للدلالة على تصوّرات الكليات الخمسة أعطت في دلالتها أبعاداً تشير الى وحدة الذهنية السامية التي أنتجتها . فالجنس مبدأ ، أي منه الخلق والبدء لما تحته عند فورفوريوس ، والحمل يعني فيما يعنيه حمل الثمر والجنين ، أي مفهوم الخلق والبدء ووحدة الماهية . مثلما عبّرت باقي المصطلحات أدوات كانت أم أسماء (ما هو) الماهية المقومية (الحد) الخ...

ج — تميّزت تحت تأثير المعاني الإسلامية تصورات الفارابي عن العقلية اليونانية في الشروح وفي دلالات الألفاظ المستعملة ومن ثمَّ في الفهم . إذ إن المسلم يرفض وجود أيّ كلي وجوداً واقعياً فاعلاً أو وجوداً فكرياً خالقاً (المُثُل) ، حتى لو كان صوراً عقلية مؤثّرة . ومردّ الأمر عدم إشراك أي فاعل إلى جانب الله ، فالمسألة تتعلق بالتنزيه والتوحيد .

د — إن الأبعاد المفهومية تجلّت في بعض شروح الفارابي وتصوّره للصفة المقوّمية أو الخاصة . لكن طغيان البعد اللغوي على أكثرها واضح . أما الأبعاد الماصدقية[٢] التي

---

١. أرسطو ، منطق أرسطو ، ص ١٠٧٨ . ٢. نسبة الى الماصدق .

نظرت إلى العلاقات كافة بين الكليات نظرة الشمول ، فكانت جليّة واضحة حملت في طيّاتها أحياناً نزعة تجريبية حسية .

ج — تبيّنت لنا الاتجاهات الاسمية في أكثر من موضع عند الفارابي . مردّ الأمر إلى جعل الكلي ينحصر في الأسماء من دون الموجودات ، مع الأخذ بعين الاعتبار طريقة انبناء اللغة العربية وتركيباتها ذات الزخم الاسمي في الكثير من الدلالات مقابل الجانب التحليلي التصوري في لغات أخرى .

٤. شرح على المقولات والتعليق عليها

نظم الفارابي كتاب المقولات في ثلاث مراتب هي :

— التمهيد.
— عرض للمقولات العشرة.
— لواحق المقولات.

اعتقد بعضهم[١] أن الأخيرة هي من إضافات تلامذة أرسطو وشراحه[٢] ، وأنها كل منفصل ، وهناك يداً غريبة عن أرسطو وضعتها[٣] .

ولم تكن بداية المقولات عند الفارابي مماثلة لما ورد عند أرسطو. إذ بدأ المعلم الأول كلامه في المقولات على الأسماء المتفقة والمتواطئة والمشتقة ، بينما افتتحه المعلم الثاني بالحديث عن أضرُب الكليات والأشخاص.

والكليات هذه بنظره ضربان : كلّي الجوهر وكلّي العرض ، والإثنان يعرّفان من موضوعاتهما ذواتهما بينما يفترقان في أن كلي الجوهر لا يعرّف من موضوع شيئاً خارجاً عن ذاته ، بينما كلي العرض يعرّف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته.

والأشخاص ضربان : شخص الجوهر وشخص العرض ، والأول لا يعرّف من موضوع ذاته ولا شيئاً خارج عن ذاته وشخص العرض لا يعرّف من موضوع أيضاً ، لكنه يعرّف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته.

---

١. مثل Hamelin, Prantl وغيرهم.

٢. Aristote, Organon I, P. VIII.

٣. Madkour, Ibrahim, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris, Librairie philosophique, 1969, p. 79.

فالجوهر بالجملة ، سواء كان كلياً أو شخصاً ، هو الذي ليس في موضوع أصلاً والعرض بالجملة سواء كان كلياً أو شخصاً هو الذي يقال في موضوع.

والكلّي بالجملة ، سواء كان جوهراً أو عرضاً ، هو الذي يقال على موضوع ، والشخص بالجملة سواء كان عرضاً أو جوهراً هو الذي لا يقال على موضوع.

وهذا التقسيم للمحمولات يتّضح عبر الأمثلة التي وردت عند أرسطو ، وفي نقل اسحق بن حنين لمقولات المعلم الأول ، ولم يذكر الفارابي منها شيئاً هنا. بل قال :

* «**الأشياء منها ما هو على موضوع لا في موضوع أصلاً وهو كلّي الجوهر**» **فقط**.

وكان مثال أرسطو على هذا الجوهر الكلّي «الإنسان» الذي يعرّف من جميع ما يحمل عليه جوهره وماهيته ولا يعرّف شيئاً خارجاً عن ماهيته. ومثل «الحيوان» أيضاً ، فالإنسان يقال على انسان ما «سقراط». وكلمة «في موضوع» تعني بحسب شرح أرسطو الموجود في شيء لا كجزء منه[1].

* «**والأشياء منها ما هو على موضوع وهو في موضوع ما**» ككلي العرض ، مثل العلم فإنه في النفس ، يقال على موضوع الكتابة ويسمى هذا العرض العام. وحمل العلم على الكتابة يعرّف ماهيّتها ، لأن جواب ما هي الكتابة ، يكون : العلم. أما حمل العلم على النفس ، فهذا خارج عن ماهية النفس وذاتها.

* و«**منها ما هو في موضوع لا على موضوع أصلاً**» وهو شخص العرض ، مثل لون ما في الجسم وبياض ما وسواد ما.

* «**ومنها ما ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً**» وهو شخص الجوهر ، مثل إنسان ما وفرس ما. ثم يردد الفارابي ، قبل استعراضه المرتبة الثانية ، مفهوم الجوهر بأنه جنس تندرج تحته أنواع وفصول مقوّمة ، ولم يأتِ بجديد.

لكن الملفت للإنتباه في شرح الفارابي تصوره لهذه المفاهيم ، فهو يغاير في مفرداته ما جاء عند نقلة وشراح مقولات أرسطو. إذ وردت العبارات وبالتالي المفهوم والتصور عند النقلة ، كما يلي : «الموجودات التي تقال» ، وقابلت لفظة الموجودات :

---

١. تعليقات الحسن بن سوار الواردة في مخطوطة نقل المقولات الى العربية ، منطق أرسطو ، ج ١ ، ص ٨٧.

٢. Aristote, op. cit., p. 3.

(Les êtres qui sont affirmés) في ترجمة «المقولات» الى الفرنسية حديثاً. أما في شرح ابن رشد على مقولات أرسطو فقد جاء «الموجودات منها ما يحمل...»[١]. وكان الفارابي، كما رأينا يستخدم الكلي والشخصي.

والكلّي في تصوره اللغوي ومدلوله هو اسم يجمع الأجزاء، ويقال: الكل هو عبارة عن أجزاء الشيء[٢]. والكلّي ما لا يمنع التصور عينه من وقوع الشركة فيه كالإنسان، وإنما سمّي كلياً لأن كلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي.. والكلّي الطبيعي غير موجود بالطبيعة وهو عقلي ومنطقي لا يتحقق إلّا بالعقل[٣]. ويدلّ به على الذي يحوي جميع الأجزاء[٤].

أما الشخصي فهو، لغوياً، شخص الإنسان الذكر أو الأنثى[٥]. وهو الجسم المشخّص له حجمية. وقد يراد به الذات المخصوصة والحقيقة المعيّنة[٦].

بينما ذهب استخدام لفظة الموجود عند النقلة الى حد التعبير عن أبعاد لغوية تعني فيما تعنيه فعل وَجَدَ، بمدلول وجد مطلوبه. ﴿ولوأنّهُم إذ ظَلَمُوا أنفُسَهُم جاؤُوك فاستَغفَرُوا اللهَ واستغفرَ لهُم الرسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾[٧]. والوَجْد والوِجد والوُجد اليسار والسعة والواجد الغني. وأوجده اللهَ أغناه. والواجد الغني الذي لا يفتقر الى غيره. ووجد وجداً بمعنى أحب حباً، وبمعنى حزن أيضاً[٨].

والموجود مبدأ الآثار ومظهر الأحكام في الخارج، وهو يمكن أن يخبر عنه، والمعدوم نقيضه[٩]. بينما رأى ابن رشد أن الموجود يقال على أنحاء: أحدها على كل واحد من

---

١. ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، تحقيق د. جيرار جهامي، بيروت، الجامعة اللبنانية، ١٩٨٢، ج ١، ص ٨.
٢. ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٥٩٠ — ٥٩١.
٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٥ — ١٢٦.
٤. ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٥٨، ص ٢٨.
٥. ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٤٥.
٦. الكفوي، الكليات، ص ٢١٩.
٧. النساء، ٤/ ٦٤.
٨. ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٤٤٥ — ٤٤٦.
٩. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٢.

المقولات العشرة ، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب ، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن . ويقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس [١] .

والموجود بمعنى (Etre) المستعمل في الترجمة الفرنسية من مدلولاته الوجود المطلق والله ، والكائن الحيّ والحساس . ويمكن أن يلعب دور الفعل اللغوي بصفته رابطة بين الموضوع والمحمول أو الصفة والموصوف . وهناك موجود عقلي وموجود حقيقي : الأول لا يوجد إلّا في النفس والعقل ، والثاني حقيقي قائم ومعيّن [٢] . والفعل في الفكر الغربي يعني :

— الجوهر الذاتي ، عندما تحصل إنّية الفرد عن تفكيره ويعبران عن كينونة واحدة .

— الموجود الظاهر المتبدّي عندما يكون الشيء حقيقة ظاهرة من خلال التجربة الشخصية النفسية .

— والشيء موجود وجوداً موضوعياً عندما يثبت ويقبل بتجربة كافة الأفراد [٣] .

واستعمل لفظ الموجود أيضاً للدلالة على موجودٍ بالجوهر وموجودٍ بالعرض عند فلاسفة المسلمين . وكان أرسطو قد جعل (Etre) في كتاب ما بعد الطبيعة يعني حالات عدة :

- L'Etre par accident.
- L'Etre par essence.
- L'Etre comme vrai.
- L'Etre comme puissance et acte.[٤]

وإذا أردنا أن ننقل معنى ذلك إلى أقرب ما يكون من التصور العربي لقلنا : إن الكينونة موجودة ، إما بالعرض وإما بالماهية ، وفي القضية « شيء ما موجود » هي صحيحة ، والخطأ أنه « غير موجود » ، وأخيراً كائن بالقوة وكائن بالفعل ، فعليه نرى أن

---

١. ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٨٠ .

٢. Dictionnaire Encyclopédique Quillet, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1981, pp. 2348 - 2349.

٣. Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1968, p. 308.

٤. Aristote, La Métaphysique, Nouvelle édition par Tricot, Paris, Vrin, 1966, T. 1, pp. 269 - 273 et 335 - 340.

اللفظ له عدة حالات واسماء في العربية. لذا عرّفه الفلاسفة المسلمين تارة باسم الهوية وطوراً باسم الموجود أو الشيء.

والكينونة من التعابير المفضلة لأنها تشير إلى حدث في الزمان والمكان بحسب إسمها اللغوي. «حكى سيبويه: أنا أعرفك مذ كنت، أي منذ خُلقت. والتكوّن التحرك، لأنّ العرب تقول لا كان، لا خُلِقَ، ولا تكون، أي لا تحرّك. والكينونة في مصدر كان يكون أحسن. والله مكوِّن الأشياء يخرجها من العدم إلى الوجود.

— وهنا تمّ الاقتراب من معنى الكائن بالقوة وبالفعل ومعنى الخروج من القوة الى الفعل، لكن بفعل الله اسلامياً — وكان بمعنى هو أيضاً. الهوية. قال تعالى: ﴿كيف نُكَلِّم من كانَ في المَهْدِ صَبِيًّا﴾[١]. فقال بعضهم كان ههنا صلة ومعناه كيف نكلّم من هو في المهد صبياً»[٢].

أما الحمل والمحمول والقول والمقول فهو يتمتع بأبعاد سواه من المصطلحات. إذ الحمل في اللغة يقصد به حمل الشيء. ويحمله حملاً وحملاناً. وفي كلام علي رضي الله عنه قال: «لا تناظروهم بالقرآن فإن القرآن حمّال ذو وجوه. أي ذو معان مختلفة». وما كان لازماً للشيء فهو حمل لأن الامرأة الحامل هي الحبلى. والحمل ما كان على الشجر من ثمر[٣]. فالمعنى هنا التولّد والإشارة الى الصنف الواحد. وهناك حمل المواطأة وهو عبارة عن أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة: مثل الإنسان حيوان ناطق، وهناك حمل الاشتقاق، مثل الإنسان ذو بياض. فيكون المحمول غير كلّي للموضوع[٤].

بينما المقول وما يقال من فعل قال، والقول هو الكلام على الترتيب يقال للفاعل القائل وللمفعول المقول. ورأى سيبويه أن العرب تعني بالكلام الجمل وبالقول الألفاظ المفردة، كما أن الرأي والاعتقاد قول[٥].

---

١. مريم ١٩/ ٢٩.
٢. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٣٦٣ — ٣٦٥.
٣. ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ١٧٤ — ١٧٦.
٤. الجرجاني، التعريفات، ص ٦٤. والكفوي، الكليات، ص ١٥٦.
٥. ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٥٧٢ — ٥٧٣.

أما الجرجاني فاعتبر القول هو اللفظ المركب في القضية الملفوظة[١].

واشتق المقول وجمعها المقولات من التي تقال بغير تأليف أصلاً[٢]. وهي ألفاظ مفردة تدلّ على معان مفردة[٣]. وقد دعيت "Les expressions" في الترجمة الفرنسية، أي التعابير لغوياً، التي تعبّر عن الأفكار والأحاسيس بالقول.

ومن الاصطلاحات المستعملة في تمهيد الفارابي «كلّي العرض»، والعرض لغة: من أحداث الدهر من الموت والمرض، فهو أمر عَرَضَ للإنسان كالهموم والأشغال. وأصابه سهم عَرَضْ، وذلك بأن يرمى به غيره عمداً فيصاب هو بتلك الرمية. والعرض في الفلسفة ما يوجد في حامله ويزول عنه من غير فساد حامله، ومنه ما لا يزول عنه. فالزائل مثل صفرة اللون وغير الزائل كسواد الغراب[٤]. والعرض مدلولاً فلسفياً هو «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به. والأعراض نوعان قار الذات وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد، وغير قار الذات وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون»[٥]. والعرض أيضاً عبارة عن معنى زائد على الذات، أي ذات الجوهر. وعرض عارض، أي زائل بمعنى لا قرار ولا دوام له. ويجعل البعض الصفات القائمة بذات الله أعراضاً، وعرض الشيء ناحيته. ويقال للجوهر عارض، كما للهيولي صورة. والعرض عند المعتزلة لو وجد لقام بالمتحيّز، ويعنى به الاتصاف عامة عند المتكلمين[٦]. يبقى لدينا شرح معنى (Affirmer) الذي تستعمله الترجمة الفرنسية، وهو يدل على التأكيد والاثبات والنفي. وبمعنى يشهد على حقيقة ما ويحكم، ويدخل في القضية ليدلّ على أنها موجبة أو سالبة. ومنطقياً يعني الحكم مدلول القضية الخبرية التي تحتمل الصدق والكذب، أي تفيد أن شيئاً هو صواب ما أو خطأ ما[٧].

---

١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٢١.
٢. ارسطو، منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٥.
٣. ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج١، ص ١٠.
٤. ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ١٦٩.
٥. الجرجاني، التعريفات، ص ٦٩.
٦. الكفوي، الكليات، ص ٢٥١ — ٢٥٢.
٧. Dictionnaire Encyclopédique Quillet, p. 77.

وإذا ما أعدنا تحليل هذه الألفاظ بدلالاتها لوجدنا بعداً تصورياً تلبسه كل منها وتذهب فيه الى مضامين تعبّر عن مدى وعي المستعمل لها للمفاهيم المنطقية. فالفارابي اختصّ بتعبيري الكلّي والشخصي متميّزاً عن النقلة وعن التصور الأوروبي حديثاً بل عن لاحقيه كابن رشد. والكلّي هو الصالح لقبول الكثرة لأن معناه في العربية جمع الأجزاء، والجمع والشمول نظرة ما صدقية والماصدق (Extension) اتجاه في تفسير الأبعاد المنطقية يقابله الإتجاه المفهومي(Compréhension)[1]. والماصدق يشير الى تصور العلاقة المنطقية والحدود في إطار الأفراد التي تجتمع وتتدرج فوق بعضها وفي نطاق الاسم الذي يصدق على أشياء عدة، كالإنسان الذي يشمل زيد وعمرو. ومن ثمَّ الشخص أو المتعيّن المشخص ليس سوى الفرد، أي زيد وعمرو. وربما المفرد في الموجودات، على ما جاءت دلالة اللفظ لغوياً وفلسفياً، هو الواحد الفرد المحسوس الجزء الذي يتشارك مع غيره في تكوين الكل الشامل. والمفردات المشخصة اسلامياً هي الخمر والبر والأمة الخ. وكلها تنضوي في إطار الحكم العام الشامل النصي.

ولب التصور الإسلامي للكلي والجزئي أو الشخصي تبلور فيما بعد على يد الإمام الغزالي (٤٥٠ — ٥٠٥هـ/ ١٠٥٩ — ١١١١م) الذي قال: «الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان. أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو. وليس يشملها شيءٌ واحد هو الرجولية. وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة الى زيد وعمرو واحدة، يسمّى عاماً باعتبار نسبة الدلالة الى المدلولات الكثيرة. وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل...»[2].

ويرجّح أن الفارابي استوعب المنطق من خلال هذه الأبعاد اللغوية والدينية. ولم يأتِ عبثاً تسميته للكلّي والشخصي مكان ما جاء عند النقلة تحت اسم الموجودات. إذ

---

١. Goblot, Traité de logique, pp. 97 - 116.

٢. الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار صادر، مجهول، ج ٢، ص ٣٣.

الموجودات منها ما تقال على موضوع[1] ، بينما قال الفارابي : الكليات ضربان : ضرب يعرّف من موضوعاته كلّها ذواتها . فالكلّي أو الشيء أو المحمول بدائل المناطقة المسلمين للفظ الموجود ، الذي استعمله اسحق بن حنين في نقله المقولات الى العربية . وهنا نرى أن الفارابي والذين تعاقبوا بعده كانت تعابيرهم تختص بطبيعة العربية والتفكير الإسلامي . إذ رأى ابن سينا في الشفاء أن المعقولات تفيد أكثر ما تفيد في التعريفات . فعندما نحدّد شيئاً ما لا بدّ أن نذكر العلاقة والجوهر والكمية والكيفية . واعتبر الجوهر عيناً والتسعة أعراض ، مثل الفارابي[2] . علماً أن فعل وجد في دلالته لا يرتبط بمعنى الموجود الذي استعمله الفلاسفة لاحقاً . فالوَجْد يعني حال من الانفعال عند الإنسان يدلّ على فعل بمعنى لقي شيئاً ما . ويعني الفن والسعة لكنه لا يشير لغوياً الى تحقق مادي سوى ما جاء من تعريف الجرجاني له ، بأن المعدوم نقيضه ، ولاسيما أن الجرجاني من المتأخرين ، وكذلك ابن رشد الذي جعل من دلالات هذه اللفظة المقولات العشرة متأثراً بأرسطو .

وهذه الأمور مجتمعة تمايز عن التعبير المستخدم عند الفرنسيين (Etre) ثم إن لفظ القول وما يقال والمقول تعبّر جميعها عن اتجاه ضمني يخفي في طيّاته تصور هذه العلاقات والصور العقلية في مجال الاسم . وهنا تلتقي عملية اصطلاح المقول المتشكّلة على وزن مفعول ، مع دلالة المحمول عند المتكلمين بكونه صفة . وكلها ترمز إلى أثر تركيب العربية لغة لها ميزاتها ودلالاتها . هذه اللغة ذات الاتجاه الاسمي المتمثّل بكون الصور العقلية والمنطقية تدرك من خلال الأسماء التي هي موجودات حقيقية تعبّر عن ما في الذهن مقابل ما في الطبيعة من كينونات تدرك المحسوس من مشخص ومتعيّن بالحس . وبهذا الاعتبار كان الكلّي عند الفارابي ، أي الاسم الذي يجمع أفراداً عدة ، هو الذي يقال على موضوع ، أي اسم يطلق على أفراد وليس حقيقة مثالية مجرّدة أو فكرة لها فعلها في الوجود لأن ذلك يتناقض مع إيمان المسلم . بينما الموجودات عند أرسطو وتلامذته مادية

١ . أرسطو ، منطق أرسطو ، ج ١ ، ص ٣٤ . و Georr, Khalil, Les Catégories d'Artistote dans leur versions Syro-Arabes, Beyrouth, 1948, p. 320.

٢ . Madkour, L'Organon dans le monde Arabe, pp. 80 - 81.

كانت أو ذهنية عقلية تثبت وتؤكد حقيقة الموضوع ، أي تكوّن ماهيته ، فهي مبدأ له . بمثل كون الجنس للنوع على ما شرحناه في الإيساغوجي . لذا استعمل فعل (Affirmer)[١] ، الذي لا يترجم إلى تعبير « يقال على موضوع » بل موجود يثبت على الموضوع حقيقة أو ماهية ، بمفهوم الحكم ، وبالتالي هناك أثر وفعل لهذه الموجودات أو المقولات .

أما كلّي الجوهر فسنترك تحليله إلى حين استعراض لفظ الجوهر . بينما كلي العرض ، كما حدّدنا لفظ العرض هو صفة بمفهوم المسلمين أو حال يطرأ ويزول .

ولفت انتباهنا في عرض الفارابي تصويره لكلي الجوهر بأنّه لا يعرّف شيئاً خارجاً عن ذاته . وهذا المنحى متأثر بفورفوريوس في كلياته ورسمه للجنس والنوع ضمن التصور الماصدقي ، بحيث يكون الجنس ماهية مقوّمة لما دونه . وزيادة على ذلك يشدّد الفارابي على تعبير الذات وخارج الذات أصلاً ، وأصلاً تشير الى البدء ،أي الى التكوين . أما الذات فهي من ذَوَتَ في اللغة . والذاتي ما يخصّ الشيئ ويميّزه عن جميع ما عداه ، وقيل ذات الشيئ نفسه وعينه ، والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص لأن الذات تطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق إلّا على الجسم[٢] . وقد تطلق الذّات على ما يراد به من شيئ مستقل بالمفهومية ويقابله الصفة بمعنى غير المستقل بالمفهومية . وتستخدم الذات للفظ الجلالة في العربية والفارسية « ذات الله » ، بحيث لا تقبل الإنحلال إلى الماهية الكلية أو التعيّن[٣] . وضمن هذه الوضعية يكون اللفظ معبّراً عن عين الشيئ المجرّد — ذهني أو اسمي — ممّا يفيد الكلي الذي يحدّده الفارابي باعتبار الشخص كما رأينا يطلق على الجسم المتعين.

عقب عرض الكلّي والشخصي وكيفية الحمل يرى الفارابي أن المقولات هي بمثابة أجناس عشر ،كما أورد ، على أن يكون الجوهر منها جوهراً وما تبقّى أعراض .

---

١. Aristote, Organon I, p. 3.

٢. الجرجاني ، التعريفات ، ص ٧٤.

٣. الكفوي ، الكليات ، ص ١٨٧.

ينتقل المعلم الثاني إلى **المرتبة الثانية** من كتاب المقولات مستعرضاً كل مقولة بشكل مستقل. وسنعلّق على كلٍ منها ونقارن.

الجوهر: جعل الفارابي الجواهر متمشياً مع أرسطو عل نوعين: أُوَل وثوان. وأعطى الأُول أولوية تكوين الجواهر باعتبارها أكمل وجوداً لكونها مكتفية بأنفسها غير مفتقرة في وجودها الى شيئ آخر. إذ هي غير محتاجة في قوامها الى موضوع لأنها ليست في موضوع ولا على موضوع وهذه هي أشخاص الجوهر مثل إنسان ما وفرس ما. والأفضل أن نستعمل للجواهر الأول عربياً لفظ العيْن، أي الشيئ بذاته وحقيقته. وهذا تعبير الإمام الشافعي (١٥٠ — ٢٠٤هـ)[١]، علماً أن الجوهر بأصله لفظ فارسي ويسميه عربياً عبد الله بن المقفع «العَيْن» أيضاً[٢].

أما شرح الفارابي لهذين الصنفين من الجوهر فكان واضحاً ومركزاً، إذ اعتبر أن أشخاص الجوهر أساس الكلي من الجوهر، لأنه كما قال لو لم توجد أشخاص الجوهر لكان ما يتوهم منها في النفس مخترعاً كاذباً. وبهذا وجدت الكليات بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكلياتها. إن هذا يعبّر ضمنياً عن منحى الطبيعة العربية ولاسيا في اللغة، باعتبار أن المحسوس المشخص منطلق الاسم والنظرة العقلية معاً. وهذا الإتجاه حسي مادي ينطلق من المفردات المتعيّـنة. ومن ثمّ تأتي الجواهر الثواني أو الكليات، فتكون الأنواع أحرى بالاكتفاء في وجودها من الأجناس والأجناس القريبة أكثر اكتفاء من الأجناس البعيدة.

وبهذا الفهم الفارابي يتضح تماماً الإتجاه الماصدقي الذي يجعل الجواهر متراتبة، يحتوي الكلي منها أفراده ويشملهم إلى حد الجوهر الأول الذي لا يشمل شيئاً لأنه فرد متفرد بذاته، إنه زيد وهو في نوعه الإنسان، والإنسان في جنسه الحيوان، والحيوان في جنسه الأبعد الحي أو الجسم. وإننا إذا قارنا ذلك مع عرض أرسطو بالفرنسية

---

١. الشافعي. الإمام محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر، ١٩٣٩م، ص ٤٨١ و٤٩٨ و٥٠٢.

٢. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص ٨٦.

لوجدنا العبارة أبين ما تكون هي : « النوع أفضل تجوهراً من الجنس لأنه الأقرب إلى الجوهر الأول »[١] . والجوهر الأول إنسان ما[٢] . فالأفضل تجوهراً يعني الماهية وصفة حقيقية ما ، فهنا شيء من النظرة المفهومية. لذا نقلها العرب : النوع أولى بأن يوصف جوهراً. وهذه الصفة أكثر قرباً للنظرة المفهومية.

ولعلّ المسألة ليست علاقة منطقية وتعريفاً للحدود فقط ، بأن يكون النوع أكثر تحديداً لماهية الشخص من جنسه ، لأن النظرة لها بعد يرتكز على تصور أرسطو عينه للكينونات والوجود. فالجواهر تقال لكافة الأجسام من حيوان ونبات واسطقساتها أو اجزائها وعناصرها وأفرادها ، وللأجسام الطبيعية من نار وماء ويابسة ، وعلى العالم الطبيعي والشمس والنجوم والقمر ، كما أن المادة والصورة هما من الجواهر[٣] . وهذا الإتجاه في رؤية الكائنات يجعل الجوهر مبدأ للشيء ، كما يشرح أبن رشد : « إن الشيء الذي هو بعينه علة للأشياء الحارة هو أحق باسم الحرارة... فإن تبين أن ها هنا موجوداً مفارقاً هو السبب في وجود هذا الجوهر المشار اليه كان هو أحق باسم الجوهر ، فلذلك ما يسمّى أرسطو العقول المفارقة جواهر »[٤] .

وللمتكلمين المسلمين نظرة إلى الجوهر لا تخلو من رؤية معرفية ووجودية. إذ الجوهر حادث متحيّز ، والمتحيّز الشاغل للفراغ ، مثل شغل الماء للكوز. والمتحيّز لا يقبل القسمة ، وهذا هو الجوهر الفرد المسمّى بالجزء الذي لا يتجزأ. ثم هناك الجوهر كذات قابلة لتوارد الصفات المتضادة. والجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع. وأخيراً الجوهر بكونه موجوداً غنياً عن محل يحل فيه. وفي هذا المعنى يغدو الجوهر « الباري تعالى » . والجوهر عبارة عن الأصل في االلغة ، أي أصل المركبات

---

١. Aristote, Organon I, p. 9.

٢. وهنا يحلّل الدكتور خليل الجر دور « ما » في تعبيرها عن كينونة أو موجود محدّد بالعدد واحد ، أي مشخص ، تبعاً لرأي الحسن بن سوار مع مقارنة ذلك باللغة السريانية. Georr, Khalil, Les Catégories d'Aristote, p. 64.

٣. Aristote, La Métaphysique, pp. 350 - 354.

٤. ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٢ .

والجواهر العقلية هي العقول العشرة في نظرة الفلاسفة لتدبير الكون[١] .

ومن تعريفات الجوهر ما جاء عند الجرجاني حين قال : الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع . وهو منحصر في خمسة : هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل . لأنه إما أن يكون مجرّداً أو غير مجرّد ، فالأول إما أن يتعلّق بالبدن تعلق التدبير والتصرف أو لا يتعلّق ، والأول العقل والثاني النفس ... والثاني إما حال أو محل ،الأول الصورة والثاني الهيولي[٢] .

وضمن هذه الأبعاد اختلطت الرؤيتان الإسلامية واليونانية حتى في وصف الفارابي وتصوره . إذ تارة أساس الجوهر الجواهر الأولى وهي المتعينات المشخصة : وهذا أحد أبعاد انبناء دلالات اللغة العربية وتكوّن أسمائها ، وتارة أخرى الكليات معقولات تعقل أشخاصها بها وتعرّف ماهيّاتها ، وطوراً هي كليات في دور الصفات التي تتوارد على الأشخاص . وكما الصورة كمال للجسم فالكليات ماهية تحلّ في الأشخاص وتتركّب عليهم . ثم إن الفارابي مال قدر الإمكان في مبحث الجوهر الى جعل عرضه منحصراً في تصور التعريف والأجناس والانواع كي لا يخوض غمار المسائل الطبيعية والماورائية . إلّا أنه ردّد كلمة اكتفاء التي تدلّ على حاجة الأمر إلى أمر آخر أو عدم حاجته ، مما يخفي تصوراً يجعل الجواهر تخضع لمبدأ أو لعلة في وجودها فهي تستغني أو تحتاج . ولعلّ الجوهر المستغني عن سواه هو الله في النهاية .

الكم : في اللغة «كَمْ» ، اسم ، وهو سؤال عن عدد ، وهي تعمل في الخبر عمل (رُبَّ) ، إلّا أن معنى كم التكثير ومعنى ربّ التقليل والتكثير . وهي مغنية عن الكلام الكثير المتناهي في البعد والطول . ويقال إنها في الأصل من تأليف كاف التشبيه ضمّت إلى (ما) ثم أسكنت الميم[٣] .

والكم هو كل شئ يقدّر جميعه بجزء منه مثل العدد والخط والزمان والألفاظ والأقاويل بحسب تعريف الفارابي ، والمعنى نفسه جاء عند أرسطو وابن رشد[٤] . بينما لم يرد هذا الوصف العام في كتاب المقولات الأرسطوي ولا في نسخته المنقولة الى

١. الكفوي ، الكليات ، ص ١٤٢ .
٢. الجرجاني ، التعريفات ، ص ٥٤ — ٥٥ .
٣. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ٥٢٨ .
٤. ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٣ . و Aristote, La Métaphysique, p. 289.

العربية ، بل جاء مباشرة ، الكم منه منفصل ومنه متصل ،وقد ظهرت هذه العبارة في فقرة لاحقة عند الفارابي الذي كان في شرحه يماثل ما قدّمه أرسطو حتى في بعض الأمثلة أيضاً[١] .

وميّز الفارابي على منوال أرسطو بين كم بالذات وكم بالعرض ، لكن الفارابي لم يسمّه عرضاً بل كماً لا بذواتها مثل الألوان والحركة والثقل ، إذ اللون يمدّ بامتداد البسيط ، والجسم والحركة بامتداد البعد ، والثقل تبعاً لتفاضل الأجسام التي من نوع واحد. حيث يتوسع أرسطو أكثر من الفارابي في شرح معنى النوع الواحد ، بمثل ما يعرّج على بحث استحالة وجود الضدين معاً . أي يكون الشيء كبيراً وصغيراً في الزمان الواحد. وهكذا لا يكون القليل مضاداً للكثير ، وبالتالي لا يقبل الكمّ تضاداً . وهذه الشروح لم يتناولها الفارابي لكنه تكلّم على رأي قوم يرون أن مكان الماء في الإناء ليس مقعر الإناء بل الفضاء ، والبعد الذي يحيط به المقعر وذلك الفضاء حجم خلو من موضوع . بينما رأى أرسطو أن الكم المتصل كالبسيط الذي يخص الجسم وكالغريب عن الجسم المنطبق على البسيط وهذا هو المكان. ووجد المعلم الثاني أن الألفاظ هي من الكم المنفصل لأنها مؤلفة من حروف.

الكيف أو الكيفية : وردت هذه المقولة قبل مقولة « الإضافة أو التي من المضاف » عكس ما كان الأمر عند أرسطو في المقولات المنقولة ، إلى العربية والفرنسية . ولعلّ الفارابي سار هذا المسار متأثراً بما ورد عند المعلم الأول « فيما بعد الطبيعة » حيث تلت الكيفيّة الكمية[٢] . ثم إن بداية استعراض هذه المقولة جاء مطابقاً لأرسطو ، والسؤال كان « كيف هي » . بينما في استعراض الكليات الخمسة كان السؤال « ما هو » . وكيف لغوياً اسم معناه الاستفهام والكيفية اسم مبهم غير « متمكن »[٣] والإبهام هنا عند اللغويين على الأرجح مصدره عدم دلالة الاسم في إسه على عين محسوسة . والكيفية عبارة عن الهيئات والصور والأحوال[٤] ، والكيف هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة

---

١ . أرسطو ، منطق أرسطو ، ج ١ ، ص ٤٣ ٤٧ و Aristote, Organon I, pp. 21 - 28.

٢ . Aristote, La Métaphysique p. 291.

٣ . ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٩ ، ص ٣١٢ .

٤ . الكفوي ، الكليات ، ص ٣٠٠ .

ولا نسبة لذاته ، فقوله هيئة يشمل الأعراض كلها ، وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير القارة ، كالحركة والزمان والفعل والإنفعال ، وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم ، ولا نسبة يخرج الأعراض[١] ، والفرق بين هذه المقولة وبين الفصل في الكليات الخمسة أن الكيفية تقال في الأشخاص وليس في الأنواع. وكان أرسطو واضحاً في هذه المسألة فيما بعد الطبيعة ، إذ إن ذا رجلين كيف لعين الإنسان وذا أربعة أرجل كيف لعين الفرس ، حيث اعتبر الكيف يميّز بين الجواهر من غير أن يحسم تفصيلاً هنا بين جوهر كلّي وشخص ، كما فعل الفارابي.

والكيفية أربعة أجناس : ١) ملكة وحال سمّاها الفرنسيّون Etat et disposition[٢] . واتفق الفارابي مع اسحق بن حنين في التسمية. وميّز المعلم الثاني آخذاً عن أرسطو بين الملكة والحال في كون الأولى هيئة يعسر زوالها وشبه مستمرة أو وطويلة الزمان ، مثل العدل عن الإرادة والاعتياد ، والأخلاق والعلوم عن الفطرة والاعتياد. أما الحال فهيئة يسهل زوالها كالصحة والمرض. وعُرّفت الملكة «أنها صفة راسخة في النفس وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال»[٣] . والملكة تطلق على مقابلة الحال بمعنى الكيفية[٤] . وعرّف الحال أنه هيئة الفاعل أو المفعول به نحو ضربت زيداً قائماً[٥] .

٢) وكيفية تقال على قوة طبيعية ولا قوة طبيعية. وكان فهم وشرح الفارابي مماثلاً لما ورد عند أرسطو. مثال ذلك : للقوة الصلابة وللاقوة اللين. وبمعنى آخر الشدّة والضعف ، فالشدة استعداد طبيعي لأن يفعل الإنسان بسهولة وينفعل بعسر. والضعف استعداد طبيعي لأن يفعل الإنسان بعسر وينفعل بسهولة. وهذه الشروح الفارابية يخالطها شيء من معاني علم الطبيعة والنفس.

٣) الكيفية الإنفعالية ، ويرى الفارابي أن ما كان منها بطيء الزوال هو الكيفية الإنفعالية ، وما كان سريع الزوال سمّي انفعالاً. وهنا تأثّر بآراء ونظريات مأخوذة من كتاب النفس الأرسطوي.

١. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٢٧.
٢. Aristote, Organon I, p. 42.
٣. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٥٧.
٤. الكفوي ، الكليات ، ص ٣٤٤.
٥. الجرجاني ، التعريفات ، ص ٥٦.

والكيفية الإنفعالية: ضرب محسوس كالألوان والطعوم والروائح والملموسات؛ وضرب في النفس، كالغضب والرحمة والخوف. ويقال لها انفعالية لتأثيرها في اعضاء الإنسان. ويفصّل الفارابي في المظاهر النفسية معتبراً حمرة الخجل حدث تبع عارض الخجل النفسي.

٤) الكيفيات. بحسب تعريف الفارابي. التي توجد بأنواع الكمية بما هي كمية. وهناك الشكل وأنواعه والخلقة. وهذا ما جاء عند أرسطو. والخلقة في الترجمة الفرنسية(La forme) والشكل (La figure). أما الخلقة لغوياً من الخلق وهو عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال[1]. والخلقة بالكسر الفطرة. والخلق بالفتح مصدر للقائم بالفعل الذي يأتي معناه التقدير والتسوية[2]. ولا عجب بذلك. فإن شروح الفارابي عن: التخلخل والتكاثف والخشن والأملس والبسيط في الجسم المتنفس. هي جميعاً في وجودها تمّت على شيء من الترتيب والتقدير، أي الإنسجام في عناصرها بمعنى التقدير والتسوية. إذ الأملس توجد اجزاؤه التي على سطحه كلها متساوية. وضمن فهم هذه المدلولات حصل اختيار اللفظ للتعبير عن هذه الكيفية. على الرغم من اعتبار هذه الحالات تخص مقولة الوضع. وكذلك الحال في الشكل الذي يطلق على الدائرة والمثلث والمربع. ولم تكن هذه المصطلحات والشروح مغايرة لما عبّر عنه اسحق بن حنين. لكن أرسطو كان قد أضاف في مقولة الكيف ميّزات الكيف ولم تظهر عند الفارابي وهي:

* كون الكيفيات هي المدلول عليها بالأسماء الدالة على الكيفيات أنفسها بحسب اللسان اليوناني، أي أن الأبيض مشتق من البياض والبليغ من البلاغة.
* يوجد في بعض الكيفيات تضاد، كالعدل ضد الجور ولا يوجد في بعضها الآخر، كالأصفر والأشقر.
* تقبل بعض الكيفيات الأكثر والأقل، كالأكثر عدلاً والأقل جوراً، ولا تقبل بعضها ذلك. فلا نقول مثلث أكثر من مثلث.

---

١. المرجع ذاته، ص ٧٠.
٢. الكفوي، الكليات، ص ١٧٧.

وقبل أن نختم الحديث عن الكيفية أشير إلى أن إبن رشد أدرك بُعد النظرة اليونانية وطبيعة لغتها ، فقال : إن « الكيفية تقال على الصور النوعية كالإنسانية والحيوانية »[١] ونقول ربما البياضية والبلاغية الخ... وهذه الأسماء والأحوال لا تتوافر في العربية ولا يشتق منها تبعاً لتكوين هذه اللغة ومعانيها.

الإضافة والمضاف : سار الفارابي في هذه المقولة على درب أرسطو باستثناء بعض الشروح والأفكار التي خالطت العرض. وهي تَمُتُّ بصلة الى أبحاث ما وراء الطبيعة. كما سنرى. وأجمع الإثنان على أن الإضافة نسبة بين شيئين. والشيئان اللذان يقال كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر هما الموضوعان ويسميان بالمضافين أو المتضايفين. والمتضايفان هما المتقابلان الوجوديان بأن يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر. كالأبوة والبنوة[٢] . والإضافة في اللغة نسبة الشيء الى الشيء مطلقاً ، وفي الإصطلاح نسبة اسم الى اسم جر ذلك الثاني بالأول نيابة عن حرف الجر[٣] . وجاء المضاف لغوياً : الملصق بالقوم المُمال اليهم وليس منهم. وكل ما أميل إلى شيء وأسند إليه فقد أضيف[٤] . فلا عجب أن يكون هذا الإسم عربياً في أساسه الحسّي ، يشير إلى شيء مغاير للآخر أسند إليه عرضاً. ويتجلّى ذلك في القول الملصق بالقوم وليس منهم : أي الغريب عن كينونتهم أو عينهم بمعنى ماهيتهم فلسفياً. لذا هذا اللفظ دلّ على مقول عرضي في النهاية.

ثم إن أولى المسائل التي يطرحها الفارابي مثاله عن علاقة الإضافة بين الأب والابن في كون أحدهما ينتسب إلى قرينه بنوع من الإضافة يقاس الواحد منهما إلى الآخر باتجاه جعل الابن ابناً للأب والأب أباً للإبن ، والصفة المستخرجة لكل واحد منهما الأبوة والبنوة. علماً أن هذين الاسمين متباينان. ويرى الفارابي أن الإضافة بين الشيئين تقع تحت الأجناس كوقوع الستة والثلاثة تحت الكمية والمولى والعبد تحت جوهر الإنسانية الخ. ويزيد ابن رشد في الكيف كالشبيه ، العلم والمعلوم ، وفي الأين كالمتمكن والمكان ، وفي المَتى كالمتقدم والمتأخر ، وفي الوضع كاليمين واليسار ، وفي أن يفعل أو

١. ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٤.
٢. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٤٨.
٣. الكفوي ، الكليات ، ص ٥٤.
٤. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٩ ، ص ٢١٠.

ينفعل كالفاعل والمفعول[١]. وجاء شيء من هذا القبيل عند أرسطو في المقولات[٢].

وتَمَّ التفريق بين ماهية واحدة للشيئين اللذين بينهما علاقة إضافة وبين ماهيتين لشيئين لهما هذه العلاقة. وتوسّع الفارابي في ذلك رابطاً المسألة بماهية الشيء وباسمه أيضاً، على أن يكون هناك اختلاف بين الاسمين لجهة المعنى أو لجهة وحدة المعنى أو الاشتقاق. وأغنى المعلم الثاني هذه المقولة بالشرح فعدّد خواصها كالآتي:

— يرجع الواحد من المضافين على صاحبه في النسبة بالتكافؤ كالعبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد، ومثال الفارابي الأب والابن. لكن ليست كل الأشياء المضافة تتمتع بهذه الخاصة، ولاسيما عند عدم إضافة الشيء إلى قرينه إضافة معادلة، أي من طريق ما هو مضاف، بل أحدهما هكذا والآخر بالعرض. مثال ذلك عند الفارابي القول: «إن السكان سكان للزورق ولا يقال الزورق زورق للسكان. ومثال أرسطو الجناح جناح لذي الريش وليس العكس.

— إن المضافين وجودهما معاً لجهة، إمّا أن يكونا معاً بالقوة وإمّا معاً بالفعل. وهذه الوجهة الفارابية مأخوذة من رأي أرسطو في ما وراء الطبيعة[٣]، ولم ترد في المقولات بل جاء التعبير عن هذه الخاصية بالقول: المضافان يوجدان معاً في الطبع وفي الفرنسية (... entre les relatifs, il y ait simultaneité naturelle). والطبع في العربية: «ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل الطبع الجبلة، بينما الطبيعة عبارة عن القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي»[٤]. ومفهوم الطبع عند الكفوي هو: «ما يكون مبدأ الحركة مطلقاً سواء كان له شعور كحركة الحيوان وكحركة الفلك، وهو الصورة النوعية أو النفس. والطبيعة مبدأ الحركة من غير شعور. والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الإختيار»[٥]. لكن اللغة أعمق غوراً، فهي ترشدنا إلى سبب اختيار النقلة هذا اللفظ. حيث جاءت دلالة الطبع بمعنى

---

١. ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤.

٢. أرسطو، منطق أرسطو، ج ١، ص ٤٨.
و
Georr, Les Catégories d'Aristote, p. 333, Aristote, Organon I, pp. 29 - 30.

٣. Aristote, La Métalysique, p. 296.

٤. الجرجاني، التعريفات، ص ٦٤.

٥. الكنوي، الكليات، ص ٢٣٦.

المثال، يقال: اضربْه على طبْعِ هذا وعلى غراره وصيغته وهديته، أي على قدره[١]. ومن خلال هذا المدلول اختير اللفظ تعبيراً عن أن يكون المضافان معاً على غرار بعضهما، أي مثل بعضهما.

والفارابي الآخذ عن أرسطو مفهوم القوة والفعل جعل المضافين يكونان بالقوة معاً أو بالفعل معاً. وتشابه بعض مدلولات لفظة (Nature) الفلسفية مدلولات لفظة الطبع عربياً[٢]. ثم يثير الفارابي في هذه الخاصية عدة ميّزات للمضافين، منها أن المضاف إذا عرف على التحصيل عرف قرينه على التحصيل أيضاً. وأنه متى عرف ماهية أحد المضافين عرف ماهية الآخر، ومتى عرف أحد المضافين نوعاً عرف الآخر نوعاً أيضاً، وقد يكونان شخصين. وإذا ما وقع شك ما فإن الشيء يضاف إلى النوع لا إلى الشخص. حيث نقول يد الإنسان ورأس الإنسان أو رأس الثور. وهذه الشروح تشابهت في مقولات أرسطو والفارابي.

متى: سبقت «يفعل وينفعل» والبقية من المقولات: كالوضع ومتى وأين وله، التي جاء ترتيبها متأخراً عند ارسطو. والأخيرة عدّدها مشيراً إلى أنه أعطى أمثلة عنها في بداية كتابه مكتفياً بذلك محيلاً شروحها على بعض ما جاء في متن مقولة الإضافة. بينما استقل الفارابي في كل منها وعرضها مفصّلة قبل «يفعل وينفعل» بادئاً بمتى التي عرّفها «بنسبة الشيء الى الزمان المحدود». واستخدم لفظ المحدود كي لا تدل متى على الزمان المطلق. فمتى سؤال عن زمن الشيء في إطار كينونته، أي متى كان أو يكون. فالحد هو النسبة الى الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وذلك في قياس الزمان باليوم والشهر والسنة، أو بقياس الحدث على عهد هرقل أو في زمان الحرب الفلانية. ثم يفصّل انواع الزمان مميّزاً إيّاها عن الزمان غير المنقسم والوجود غير المنقسم. وقد أطال الفارابي في شرح الموجودات المتغيّرة وتبعه ابن رشد[٣]، كما أنه احترز عن تسمية هذه المقولة «الزمان» بمعنى (Le Temps)، لأنه نظر إلى المسألة في أبعادها الطبيعية والماورائية، وربما سار على مسار اسحق بن حنين.

---

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٢٣٢.

٢. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, pp. 667 - 674.

٣. ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٢٥.

ومتى لغوياً : هي حالة تعرض للشيء بسبب الحصول في الزمان[١] . ومتى كلمة استفهام عن وقت وأمر ،ويقال متى تقوم ، أي في الزمان الذي تقوم[٢] ، وهذا يغني عن ذكر الأزمنة . وهناك عربياً متا مَتَوْت في الأرض ،ومتوت الحبلَ ، أي مددته ، وهناك متّ ومطّ[٣] . وهذا هو الجانب الحسّي في الكلمة .

أين :« هو نسبة الجسم إلى مكانه وليس هو بالمكان» ،كما قال الفارابي بمعنى أين الشيء ، والجواب في البيت وليس البيت عينه . ويرى المعلم الثاني أن كل جسم له أين يُبَيَّـن إما بالمحسوس وإما بالبرهان . وهناك أين بذاته انسان ما في البيت ، وأين بإضافة كفوق وتحت وأعلى وأسفل ويمنة ويسرة ، ولا يكون للجسم أين بذاته وأين مضاف. وهذه شروح تخصّ المقولة وتتوسع معالجة بعض الآراء الفلسفية . مثال ذلك ، إن الاين هي نسبة الجسم إلى المكان . فالمكان مأخوذ في حدّه الجسم ضرورة ، وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ في حده المكان[٤] . وأين لغوياً سؤال عن مكان[٥] . والأين حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان[٦] . والمطّلع على شروح دلالة اللفظ يرى أنها «حالة تعرض» مما يضعها في صنف الأعراض ، وهذا يتوافق مع كون المقولات التسعة أعراضاً . والسؤال لغوياً يطلب إجابة عن حال والحال أمر عارض ، وبهذا تجتمع الدلالات لتعبّر جميعها عن تصور ما .

الوضع : قال الفارابي فيه : « هو لكل جسم أين على وضع ما » . ثم شرح أوضاع الجسم كالقيام والقعود والإنتصاب والاضطجاع والإتكاء والإنبطاح بشيء من التفصيل والتصوير الطبيعي لحد المكان وطرفه ومحاذاته . أما أرسطو فقد اعتبر الوضع من المضاف معطياً الأمثلة السابقة عن أوضاع الجسم ، بينما لا يقال وضعاً ليضطجع ويقوم ويتكئ[٧] ، وهذا يسمّى طريق المشتقة اسماؤها من الفعل . ولم يلفت الفارابي الإنتباه

---

١. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٣٤ .
٢. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٥ ، ص ٤٧٤ .
٣. المرجع ذاته ، ج ١٥ ، ص ٢٧١ .
٤. ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٥ .
٥. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٤٤ .
٦. الجرجاني ، التعريفات ، ص ٢٨ .
٧. Aristote, Organon I, p. 30.

الى هذه المسألة بل ركّز على شروح للمكان وللوضع بالذات والإضافة ، كما سار في مقولتي المتى والأين .

والوضع ، لغوياً ، هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة أجزائه بعضها الى بعض ونسبة أجزائه الى الأمور الخارجة عنه ، كالقيام والقعود[١] والوضع ضد الرفع[٢] . وهذا يدلّ على حال من حالات حركة الجسم . لذا يُرجّح أن الدلالة عربياً تعبّر عن حال من حالات الحركة في أساسها ، ثم انتقلت عند الحكماء لتشير وتدلّ على هذا التصور . ولعلّ المراجع لشروح الفارابي يرى أن هذه المدلولات عرضها المعلم الثاني في أبعاد أمثلته وشروحه .

له : يميّز الفارابي في هذه المقولة بين ما يقال « له » و« الأين » مع شيء من الغموض من غير أن يسمّي : المنتعل والمتسلح ، بل يقول الانتعال ، بأن يدلّ على شبيه هذا المعنى غير أنه في جزء من الجسم . ومن أمثلته الخاصة على هذه المقولة ، جلد الحيوان ولحاء الشجر . وقد ذهب مذهباً طبيعياً في تفسير ما « له » . وجاء نص أرسطو يماثل ذلك تقريباً ، لكن أفرد لهذه المقولة مكان في آخر اللواحق[٣] .

أن ينفعل : هو مصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيّره من أمر ، وفي أثناء سلوكه بين الأمرين يقال أن ينفعل ، وذلك مثل الجسم المنتقل من السواد إلى البياض ، أي التبييض . ويتابع الفارابي شرح حدوث ذلك في أجزاء الجسم . وكأننا أمام بحث طبيعي مفاده التغير والتحرّك ، إلى أن يقول بأن أجناس أن ينفعل هي : التكوّن والفساد والنمو والاضمحلال والاستحالة والنقلة . ثم يفسّر كل واحد من هذه الأجناس مع الأمثلة . وكل ذلك لا نجده عند أرسطو في هذه المقولة ، باستثناء قوله عن وجود تضاد في أنواع أن ينفعل كالحركة من البرودة الى الحرارة الخ ... ولكننا نجد شيئاً من أجناس مقولة « ينفعل » في لواحق مقولات المعلم الأول تحت اسم الحركة .

وينفعل ، لغوياً ، بمعنى الهيئة الحاصلة للمتأثر عن غيره بسبب التأثير[٤] .

---

١. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٧٤ . والكفوي ، الكليات ، ص ٣٧٢ .

٢. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٨ ، ص ٣٩٦ .

٣. أرسطو ، منطق أرسطو ، ج ١ ، ص ٧٥ . و Aristote, Organon I, pp. 75 - 76.

٤. الجرجاني ، التعريفات ، ص ٢٦ .

أن يفعل : هو أن ينتقل الفاعل على النِسَب التي له إلى أجزاء ما يحدث في الشيْ الذي ينفعل. والفاعل عنه يحدث في الجسم الذي ينفعل شيْ شيْ. ويتابع الفارابي بحثاً طبيعياً في كيفية عمل الفعل في أجزاء الشيْ المنفعل مع أمثلة على منوال المقولة السابقة. ويعلن أن أجناس أن يفعل تقابل أجناس أن ينفعل : فالذي يتكوَّن يقابله الذي يُكوِّن والذي يَفسُدُ يقابله الذي يُفسِّدُ والذي يَنْمَى يقابله الذي يُنَمِّي والذي ينتقل يقابله الذي ينقله الخ...

والتضاد يوجد في أن يفعل ، فالذي يهدم مضاد للذي يبني ، وهذه الفكرة وردت في شرح أرسطو فقط من دون السابق.

ويفعل لغوياً هو هيئة عارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير[١].

وقبل أن يقفل الفارابي الكلام على المقولات العشرة يفرد فقرة أخيرة تعقيباً على كلامه مصنّفاً المقولات في سلّم الموجودات موضّحاً دورها الوجودي والمعرفي.

ولعلّ هذه الفقرة على جانبٍ من الأهمية وبعد الرؤيا عند المعلم الثاني ، ويتمثّل ذلك بالأفكار التالية :

١ — تعتبر المقولات أجناساً عليا تعمّ الأشياء المحسوسة ، بل هي أعم معقولات الأشياء المحسوسة. وبهذا المنحى هي أعم المعقولات ، أي تشمل الأجناس والأنواع كافة بحسب استيعاب الفارابي ، وهذه نظرة ماصدقية.

٢ — تؤخذ المقولات على أنها مثالات في النفس للأمور الموجودة وتشكّل الموجودات المعقولة ، وهنا إشارة إلى أن المثالات في النفس ، بمعنى الصور الذهنية ، ليست مثلاً وجودية. فالتعبير بدقّته يرتبط بالمعطيات الاسلامية التي ترفض المثل الوجودية الأفلاطونية ، كي لا تقيم عوالم إلى جانب الله عز وجل ، مثال المثل والفاعل الوحيد. ويُبيّن الفارابي أن أخذ المقولات بهذا الإعتبار غير متعلق بالمنطق. وهذا ما يؤكّد اختلاط شروحه المنطقية بمسائل ما بعد الطبيعة.

٣ — تؤخذ هذه المقولات بمنحى معين على أنها معقولات كلية ، ودورها : أن تُعرّف الأشياء المحسوسة عن طريق «ما هو الشيْ وأي هو الشيْ» ، فتخضع للأعم

---

١. المرجع ذاته ، ص ١١٢.

والأخص، وهذه مفردات اسلامية[١]. وأن تنسب إلى الألفاظ، وهذا اتجاه اسمي. بينما اتجاه التعريف الأول بنسبة الكليات الى الأشخاص المحسوسة اتجاه أرسطوي تصوري.

٤ — يشير إلى نوعين من الحمل أو المقول اختصاراً للمسألة برمتها: حمل على المجرى الطبيعي وحمل على غير المجرى الطبيعي. وهذا التصنيف في أساسه يعتبر الطبيعي والمحسوس والمشخص أساس الإنطلاقة، وهذا اتجاه عميق في نظرة الرواقية والمسلمين[٢] من بعدها. ومثال المجرى الطبيعي أن يحمل ما سوى الجوهر، أي الصفات والأحوال إسلامياً، على الجوهر نوعاً أو شخصاً؛ كالإنسان أبيض. ومثال المجرى غير الطبيعي أن يُحمل الجوهر بأنواعه وأشخاصه على شيْ من سائر ما هو غير الجوهر. وربما المقصود هنا المقولات التسعة التي اعتبرها الفارابي اعراضاً، إذ تصبح هي موضوعات القضية، كالأبيض هو إنسان أو حيوان.

تلت **المرتبة الثالثة** ما سبق، وفيها عالج الفارابي لواحق المقولات، رابطاً الكلام بين ما سبق واللواحق، بينما لم نعثر في مقولات أرسطو على ربط أو وصل. وهذا يساعد على ما ذهب إليه البعض من اعتبار اللواحق اضافات من الشراح، كما ذكرنا. وهذه اللواحق هي: الذات والعرض، المتقابلات، اللوازم، المتقدم والمتأخر، ومعاً. بينما جاء التسلسل في مقولات أرسطو: المتقابلات، الأضداد، المتقدم، معاً، الحركة، وله.

ولنسلط الضوء على أبعاد شروح المعلم الثاني:

ما هو بالذات وما هو بالعرض: يقال إن الأمر في الشيْ على أنحاء: فيه أو به أو له أو منه أو إليه أو عنه أو عنده أو عليه أو معه. وتأتي هذه الأنحاء على وضعين: بالذات وبالعرض.

بالذات عندما ينسب الأمر إلى الشيْ استناداً إلى طباع الأمر أو طباع الشيْ أو

---

١. للمحقق، منطق الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الاسلامية، أطروحة دكتورا، ص ٣٠٣ — ٣٠٧.

٢. للمحقق، الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها، ص ٤٠٥.

طباعهما معاً. بالعرض عندما ينسب الأمر الى الشيئ من غير استناد الى طباع واحد منهما بل اتفاقاً. وكنا قد شرحنا معنى بالطبع وبالذات وبالعرض لغوياً. أما مثال الفارابي هنا فهو أن يذبح حيوان فيموت. ويتوافق مع ذلك لمعان البرق أو طلوع الشمس. يمكن القول إن الموت كان عند الذبح بالذات أو به أو عنه أو منه الخ... أما لمعان البرق وطلوع الشمس فكان عند الذبح بالعرض أو به أو عنه الخ...

لكن إشارة المعلم الثاني لا تخلو من أهمية على صعيد تحديد الألفاظ والأدوات التي تعبّر عن نظرة في اللغة والمعاني الدينية وتدلّ على علاقة معيّنة. فالعلة اسلامياً ما يتوقف عليه الشيء أو ما يثبت به، بحيث يضاف الحكم الى الله إيجاباً وإلى العلة تسبيباً، كإضافة الشبع الى الله تخليقاً وإلى الطعام تسبيباً[1]. فعليه (به ومنه وعنده وفيه وإليه) تعبّر عن نسبة تعاقب بين شيئين حتى ولو كانا بالذات، بمعنى من طباع بعضهما. أما الفعل العللي الإيجادي فينسب الى الله وحده جل جلاله. فالموت من خلق الله. أما تعاقب الأحداث إن كانت من جنس بعضها أو مختلفة فهي نسب تربطها هذه الأدوات لتحدّد المتى والأين والكيف والحال بينها. فالنظرة الإسلامية التي تقول: إن العلة هي ما يتوقف عليه وجود الشيئ ويكون خارجاً مؤثراً[2]، لا تعترف بعلة للخلق سوى الله. لذا كانت هذه الأدوات ربطاً بين أحداث متعاقبة وليست دلالة على علة خالقة ومعلول مخلوق لكون الله خارج الحدوث والتكثر. ثم إن هذه الأدوات لها دلالات في اللغة تطلق لتفيد أوضاع ونسب وعلاقات معينة كالآتي:

في: حرف جر يفيد الظرفية، مثل المعادن في جوف الأرض. ويأتي بمعنى السبب، مثل ذاع اسمه في القضية، أي بسببها. ولمفهوم المصاحبة، مثل ادخلوا في أمم، أي مع أمم.

به: الباء حرف جر يفيد الالتصاق بين شيئين، مثل مررت بالشرطي، ويؤدّي معنى السببية مثل يعاقب المرء بتقصيره. وبمعنى الظرفية مثل، نصركم الله ببدر. ويعطي معنى المصاحبة مثل أهبط بسلام.

---

١. الكفوي، الكليات، ص ٢٥. ٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٣.

له : اللّام حرف جر يفيد انتهاء الغاية ، مثل صمت لآخر رمضان. ويأتي بمعنى المِلْك ، كالمنزل لمحمود. وبمعنى النسب ، مثل لفلان أب. وبمفهوم التعليل ، مثل الإكتساب لدفع الفاقة.

منه : من حرف يفيد الصلة ويوضع موضع منذ ، مثل ما رأيته من سنة. ويأتي بمعنى ابتدأ الغاية في الأماكن ، مثل من مكان كذا. ويطلق لمعنى البدل : ﴿ولو نَشَاءُ لَجَعلْنا منكُم مَلَائكَةً﴾[١] ، أي بدلكم ملائكة. وتكون من للتبعيض ، مثل هذا من الثوب. وتكون للجنس ﴿فاجْتَنِبُوا الرِجْسَ من الأَوثان﴾[٢] ، أي الرجس هو الأوثان[٣].

إليه : إلى حرف جر يفيد انتهاء الغاية سواء كان الانتهاء في الزمان أو المكان ، مثل نمتُ إلى طلوع الشمس وعبرتُ الى الجانب الآخر من الطريق.

عنه : عن حرف واسم. وعن تشير الى الموضع عن يمين أو يسار ، وتشير الى ما عداك وإلى حرف الإضافة ، ويقال عنه أي من أجله[٤].

عنده : عِنْدَ ، حضور الشيئ ودنوّه ، وهي ظرف في المكان والزمان ، تقول عند الليل وعند الحائط[٥].

عليه : على حرف جر يأتي بمعنى الاستعلاء ، مثل مررتُ على فلان ، ويفيد تثبيت الشيئ على المكان وتأتي بمعنى في وظرفاً[٦].

معه : يقال جاؤوا معاً ، أي جميعاً[٧]

وهذه الدلالات اللغوية تجتمع لتعبّر عن دور معيّن في ربط الأشياء ، هذا الدور يتمحور حول الظرف مكاناً وزماناً والوضع والإضافة والتعليل سبباً وغاية ، وهذه المعاني

---

١. الزخرف ، ٤٣/ ٦٠.
٢. الحج ، ٢٢/ ٣٠.
٣. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٤٢٢.
٤. المرجع ذاته ، ج ١٣ ، ص ٢٩٦.
٥. المرجع ذاته ، ج ٣ ، ص ٣٠٩.
٦. المرجع ذاته ، ج ١٥ ، ص ٨٨.
٧. المرجع ذاته ، ج ١٥ ، ص ٢٨٨.

هي من العوارض التسعة في المقولات. وهكذا تلعب الأدوات والحروف هنا وفي بنيان العربية دور تحديد نوعية النسبة بين شيئين أو الحمل فيهما.

والفارابي في إيراده لهذه الحروف والأدوات إنما كان يبرز خصوصية عربية معينة إضافة إلى حديثه عن الذات والعرض، وهو حديث أرسطوي الأبعاد. لأننا حدّدنا حقيقة التعليل والتسبيب في عالم المسلم بمثل ما بيّنا تمحور التصور الإسلامي حول المشخص المفرد والمقول أو المحمول صفة وحالاً.

المتقابلات: يعرّف الفارابي المتقابلين بأنهما الشيئان اللذان لا يمكن أن يوجدا معاً في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد. وهذا شرح اختص به كتاب ما وراء الطبيعة الأرسطوي الذي عبّر في الفرنسية بالقول: «لا يمكن للمتقابلين أن يتماسكا حملاً على موضوع معاً»[1]. وأشار ابن رشد إلى ذلك مستعملاً تعبير «يوجد»[2]، ثم يتابع المعلم الثاني خطى أرسطو في جعل التقابل أربعة أنواع:

— المضافان.

— العدم والملكة

— المتضادان.

— الموجبة والسالبة.

كما يقدّم أمثلة مشابهة لأرسطو ولما أورده سابقاً في الإضافة والملكة، أي لا يتقيّد حرفياً بما جاء عند المعلم الأول. وذلك لما شاب شروحه وأمثلته من معاني تخصّ ما بعد الطبيعة والطبيعة والرياضيات أحياناً. فهو مثلاً يذكر أن المتضادين يكونان تحت جنس واحد. ولم يذكر ذلك أرسطو[3]. وهو مثلاً يورد ما أورده أرسطو من أن المتضادين صنفان: صنف ليس بينهما متوسط وصنف بينهما متوسط. لكن ما يلبث أن يعرّج على بحث طبيعي فيقول إن الصنف الثاني منه ما هو طبيعي دائم الوجود لشيء ما أو غير دائم الوجود، كالحرارة في النار دائمة الوجود وفي الحجر أو الماء غير دائمة الوجود. وهكذا

١. Aristote, La Métaphysique, p. 277.

٢. ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٢٣.

٣. باستثناء ما ذكره بلواحق المقولات «في الأضداد» وهي فقرة مستقلة عن التقابل، منطق أرسطو، ج ١، ص ٧٠.

في شروحه اللّاحقة. بينما نلاحظ عند أرسطو صرامة في تحديد هذه التصورات، ضمن قوالب الحمل المنطقي والمقال على الموضوع، بعيداً عن أي بحث خارج المنطق[١].

ثم إن أرسطو يعالج الصدق والكذب في تقابل التضاد معطياً مثلاً عن سقراط مريض، سقراط صحيح، من غير استعراض للقضايا المتناقضة والمتضادة وما تحت المتضادة، وكيفية الصدق والكذب فيها مثلما فعل الفارابي، الذي عاين هذه القضايا في مجال الممكن والضروري والممتنع وكأنه استعار شيئاً من أبحاث العبارة والتحليلات الأولى. ثم يبيّن الفارابي كأرسطو أن الضدين عندما يرتفع أحدهما عن الموضوع يخلف في الوجود مكانه الثاني. وأما العدم فليس هو أمراً يخلف في الموضوع الأمر الذي ارتفع. ويطول الشرح بعد ذلك حول أنواع القضايا كافة استناداً الى وجود موضوعها أو عدم وجوده زيادة عما ورد عند أرسطو وتشعيباً.

والملفت للإنتباه أن الفارابي يعقد فقرات يتحدّث فيها عن الإيجاب في الفصول وربط القضايا وقياس الخلف، وهذه مسائل مبكرة في بحثها، إذ أنه ما زال في طور بحث المقولات أو الأجناس العليا ولم يتوصل إلى تأليف القضية، فهل هذا من المزج أم من التطويل. لكنه في شتى الأحوال هو خروج عن المألوف المنهجي والتسلسل المنطقي.

المتلازمة: لم يفرد أرسطو لها فقرة مستقلة في كتاب المقولات على عكس الفارابي الذي عرّف المتلازمين بأنهما الشيئان اللذان إذا وُجد أحدهما وُجد الآخر. واللزوم على نوعين بالذات وبالعرض. والذي بالذات منه على الأكثر ومنه باضطرار. والاضطرار على ضربين: ضرب تام اللزوم وضرب غير تام اللزوم. ولعلّ المهم في شرح الفارابي صنف الاضطرار في التلازم، لأن الفارابي يجعله على شقين:

ـــ المتكافئان اللذان يتلازمان في الوجود، مثل طلوع الشمس ووجود النهار.

ـــ اللذان لا يتكافآن في لزوم الوجود، مثل الإنسان والحيوان، إذا وجد الأول منهما وجد الثاني ضرورة وليس العكس.

وهذان الشقان يثيران مسائل تتعدّى الفهم المنطقي لأن وجود الإنسان على المستوى الطبيعي غير خاضع لوجود الحيوان. بل الله يُوجد الإثنين مجتمعين أو منفردين لا تأثير

---

١. أرسطو، منطق أرسطو، ج ١، ص ٦٤.

لأحدهما في الآخر اسلامياً. أما منطقياً بحسب دور الجنس والنوع — ولاسيما وصف الجنس مبدأ وماهية ومقوّماً للنوع — فإن الشرح يصح. لكن ذلك إن كان على مستوى الطبيعة أو مستوى الصورة العقلية الذهنية فهو مخالف للمعاني الإسلامية[١].

أما المقبول اسلامياً فهو الشق الأول في كون العلاقة بين الحالين علاقة تلازم تعاقبي وليس تأثيري وعللي[٢].

والملازمة من لزم، وتطلق الملازمة والتلازم على معنى اللزوم، ولازم الشيء ما يتبعه ويردفه[٣]. «والملازمة لغة امتناع انفكاك الشيء عن الشيء. واللزوم والتلازم بمعناه واصطلاحه، كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع لاقتضى وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً، كالدخان للنار. والملازمة العقلية ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللّازم، كالبياض للأبيض... والملازمة المطلقة في كون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول هو المسمّى باللزوم والثاني هو المسمّى باللّازم، كوجود النهار لطلوع الشمس، فإن طلوع الشمس مقتضٍ لوجود النهار وطلوع الشمس ملزوم ووجود النهار لازم»[٤].

ويلزم الشيء لا يفارقه، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَت من ربِكَ لَكَان لِزَاماً﴾ معناه لكان العذاب لازماً له[٥].

والإمام الغزالي الذي جاء بعد ابن سينا يرى اللزوم علاقة شكلية في تركيب الأقيسة، إذ يقول: «كل ما هو لازم للشيء تابع له في كل حال، فنفي اللّازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللّازم»[٦]. وهذا التصور يشير إلى علاقة شكلية تبعاً للأقيسة والقضايا الشرطية، وليس بمعنى اللزوم

---

١. ابن تيمية، تقي الدين، كتاب الرد على المنطقيين، بمباي، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٩، ص ١٤ — ٢٥.
٢. للمحقق، الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها، ص ٢٧٧ — ٣٠١.
٣. الكفوي، الكليات، ص ٣١٨.
٤. الجرجاني، التعريفات، ص ١٥٧.
٥. طه، ٢٠/ ١٢٩. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص ٥٤١.
٦. الغزالي، أبو حامد محمد، القسطاس المستقيم، بيروت، الكاثوليكية، ١٩٥٩، ص ٦٣.

الطبيعي لأن الاحتراق في القطن الصادر عن النار ليس لزوماً طبيعياً ، بل إن الله قادر على أن لا يُحدث الاحتراق على الرغم من وجود النار[١] .

واللزوم بلفظه ودوره منحى اسلامي تخصّ معانيه ومدلولاته التشريع والأصول وهو في شرحه عند الفارابي ينحى هذا المنحى مبتعداً عن الأبعاد الأرسطوية ، بالرغم من أن المعلم الثاني توجه فيه وجهة عقلية محض ، بحيث جعل اللّازم والملزوم مترابطين ترابطاً وجودياً ، هذا الترابط الذي يوحي بإدراك الفارابي الواسع ، متأثراً بأرسطو ، والذي يرى أن الموجودات منتظمة بعلاقة ولا يمكن أن تكون أحداثها وظواهرها خبط عشواء.

ومن ثمّ يصرّح الفارابي أن المتلازمة تطلق على القضية الشرطية المتصلة منتقلاً من تصور اللزوم في الحدود الى تصوره في القضايا . وهذا الأمر ينطبق على القضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة . ثم يعتبر أن التعاند إذا كان من الشرطي المتصل خدم ما هو على العكس من الوجود ، مثل إن كان هذا العدد زوجاً فهو ليس بفرد . وكلمة على العكس من الوجود توحي بأن قصد الفارابي « القائم » ، أي « ما هو واقع » ومتحقق ، مثل هذا العدد زوج . وبهذا الاعتبار يتضح لنا ما ذهبنا إليه من أن معنى الوجود هنا ليس الوجود الطبيعي الذي يملك قوة خلق أو الوجود الفاعل العللي ، إنما هو الوجود المشخّص الشيئي المتحقّق معيناً قائماً . ومن خلال هذا البعد يتحقق اللزوم علاقة صورية بين متعيّنات قائمة لا أكثر.

المتقدّم والمتأخّر: شرح الفارابي هذه الفقرة شرحاً يشابه ما قاله أرسطو لجهة أصناف التقدّم الخمس ولجهة بعض الأمثلة . بل ويمكن القول إنه كان واضحاً في أمثلته بمثل ما استوعب الصورة المنطقية . فمثلاً ، نقل اسحق بن حنين أن ما لا يرجع بالتكافؤ كلزوم الواحد والاثنين وفسره الفارابي ، وأضاف مثالاً عن الإنسان والحيوان مسمّياً المسألة التقدم بالطبع عاطفاً شرحه لها على اللَذَيْن لا يتكافآن في اللزوم بحسب فقرة التلازم . والحال عينها في التقدم بالمرتبة ، حيث أبان المعلم الثاني التقدّم بالمكان وبالقول ، عوضاً عن التقدّم بالعلم وبالقول عند أرسطو . والتقدّم في الكمال على صيغة

١. الغزالي ، أبو حامد محمد ، تهافت الفلاسفة ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٧٢ ، ص ٢٣٩ وما بعد...

الأفعل والأفضل حيث استخدم الفارابي تعبير الكمال من غير الأخذ عن اسحق. وأما التقدّم بأنه سبب، فكان مثاله اشراق الشمس وطلوع النهار بفهم مماثل لما ذكرناه سابقاً تعبيراً عن نظرة المسلمين إلى السبب، كتعاقب ظواهر أول وثان من غير فاعلية وتأثير واجدَيْن. وهذا العرض للفارابي أخذ عن أرسطو من مصدري المقولات وما وراء الطبيعة، لكن صياغته وشرحه انطبع بالتفكير العربي والاسلامي لجهة الأبعاد. أما أرسطو فكان في لب موقفه يرى أن المتقدّم والمتأخّر يُقالان على الأشياء بحسب مبادئ أجناسها، أي إن الجنس مبدأ وجودي للشيء متقدّم عليه، والإرادة مبدأ يحرّك الكائن فمتقدمة عليه. كما وأن النظم المنطقي يعتبر العام متقدماً على المفرد، وفي تنظيم الإدراك الحسي يؤخذ الفرد المشخص متقدماً على العام. وتصور الكل لا يمكن أن يوجد من دون الجزء. فالجزء متقدّم، ومثال ذلك الموسيقي متقدم على «انسان ما موسيقي» والقضية أو الجملة المركبة تشكّل الكل[1]. فعناصرها من الطبيعي أن تسبق تركيباتها.

وهذا الإتجاه يُظهر كون التقدّم والتأخر، والتلازم بينهما، يرتكز على استقلالية كل علاقة ويقيم نسقاً خاصاً يخضع لأول: هو فاعل ومؤثر، أو لسبق مادي وجودي، أو لأثر عقلي تصوري مُكوِّن تبعاً لنظرية الهيولي والصورة. وباختصار الفاعل سبب الفعل[2].

معنى معاً: وهذا المعنى يغاير عند الفارابي بعض الشيء ما جاء عند أرسطو من غير أن يكون المعلم الثاني آخذاً كلياً عن المعلم الأول.

ومعاً يقال على أنحاء أربعة: معاً في الزمان، ومعاً في المكان، ومعاً في الطبع، ومعاً في الترتيب الصادر عن مبدأ ما معلوم. ولم يذكر أرسطو معاً في المكان تفصيلاً، وكان «معاً في الجنسية»، أي التي هي قسيمة بعضها لبعض، محل «معاً في الترتيب». ولا بدّ أن نسلّط الضوء على التباين، لأن ما جاء متماثلاً لا اختلاف فيه. ومثل هذا التباين أن الشيئين اللذين يشتمل عليهما مكان واحد في العدد أن يكون زيد وعمرو في بيت واحد. وهما على وجهين: أحدهما ألا يكون بين نهاية الجسمين بعد أصلاً. والآخر أن

---

١. Aristote, La Métaphysique, pp. 280 - 283.

٢. Ibid., p. 248.

يكون بينهما بعد ما. والأول يقتضي تطابق الجسمين بكليتهما. وهذا الاتجاه آخذ من ماوراء الطبيعة ويتعدّى المقولات المنطقية.

ومن هذا التباين الترتيب صادر عن بعد ما، مثل زيد وعمرو، هما معاً في مرتبة واحدة في المجلس بقرار صادر عن الملك. وكمثل الأنواع القسيمة عن جنس واحد ولها رتبة واحدة. إن المثل الأول يدلّ على الرتبة الشكلية الصادرة بقرار عرفي، أما المثل الآخر، فهل هو عرف صوري تصنيفي أم أن الجنس له فاعلية باعثة في تكوين عناصره وأقسامه؟ وهذا المثال الثاني ورد مفصلاً عند أرسطو ضمن فهم للأجناس والأنواع[1]. على أنها صور عقلية يقوّم الأعلى فيها الأدنى ويحدّد مفهومه وماهيته، فهل أراد الفارابي ذلك؟ مثال أرسطو: الطائر قسيم المشاء والسابح، بمعنى أن الحي ينقسم الى الطائر والماشي والسابح، والحيوان أيضاً. على أن لا يكون القسيم سبباً أصلاً لقسيمه، وإلّا أصبح نوعه أو جنسه. هذا هو شرح أرسطو الذي يبيّن ما ذهبنا اليه ولم يشرحه الفارابي هنا، لكنه تأثر به في مقولة الإضافة بالطبع وفي بعض شروح مفهوم المتلازمة، على الرغم من بعض التباين بين هذا الفهم الأرسطوي والفهم الإسلامي، كما سبق وردّدنا.

ومع لغوياً: حرف خفض واسم يسكّن ويُنوّن، وهي ظرف بلا خلاف، لذا هي تدلّ على المكان والزمان كما رأينا، وهنا تترابط خصوصية اللغة مع التصور. والمعيّة الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة، أي الصفات، وهذا منحى إسلامي. والمعيّة بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد. وهذا شرح تصنيفي يضم الأعلى أصنافه ويشملهم بفهم الماصدق وليس الماهية التي تحلّ فيهم وتقوّمهم ببعد المفهوم[2]. والمعيّة بالذات كجرمين مقوّمين لماهية واحدة في رتبة واحدة[3]. والأخيرة تأخذ بعد الصفة الذاتية، وليس الماهية الفاعلة، مبدأ يخلق ويصنع.

ونُقِلَتْ معاً إلى الفرنسية تحت لفظة (Simultané) وكانت دلالتها بمعنى في الوقت

---

١. Aristote, Organon I, p. 71.

٢. Goblot, Traité de logique, p. 80.

٣. كل هذه الدلالات اللغوية والمعنوية ذكرها الكفوي، الكليات، ص ٣٣٧.

نفسه ، أي أن حدثين قاما بلحظة واحدة من الزمن مع ما يداخل ذلك من الحد المكاني . وعمق التصور الأرسطوي مفاده أنه لا يمكن أن ننسب محمولاً واحداً أو صفة تقال على موضوع ولا تقال معاً[١] . أي لا يمكن أن يكون صواباً وجود كينونة وعدم وجودها معاً ، وهذا هو مبدأ الهوية وعدم التناقض في نظرية أرسطو[٢] . وملخّصه :

١ — إن الشيء هو الشيء له ذاتيته.

٢ — إن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود معاً.

٣ — إن الشيء إما يتّصف بصفة أو تنزع عنه الصفة ولا ثالث بين الحالين. مثلاً : نقول هذا الشيء إما أبيض أو غير أبيض ولا ثالث لهذين الحالين. أي لا يمكن أن يكون الشيء أبيضاً وغير أبيض ورمادياً وأبيض موسخاً الخ... لأننا إذا قلنا غير أبيض فقد وضعنا كافة احتمالات الألوان التي ليست بيضاء.

وأخيراً لِنُسْلِسَ القول فيما عرضناه إيجازاً وجمعاً لما مرّ معنا :

١ — ارتدت أبحاث أرسطو في المقولات رداءً منطقياً لكنها انطلقت من ابعاد تنضح برؤية فلسفية مكتملة تعالج الوجود وما وراء الطبيعة والنفس. ولهذا كنّا نحاول أن نميّز بين نقل المقولات الى الفرنسية ، في محاولة للدخول بأبعاد الذهنية الأوروبية ، وبين نقلها إلى العربية. فتمّت الإشارة الى أبعاد الألفاظ والمصطلحات ومدلولاتها اللغوية والدينية بشكل أولي. ولاسيما أن كل ذهنية لها خصوصيتها وكل اتجاه ينطلق من رؤيته وفكرويته[٣] .

٢) خالطت شروح الفارابي في مقولاته آراء أرسطوية ظهرت في كتاب ما بعد الطبيعة وفي أكثر من موضع. وأضاف المعلم الثاني بعض التصورات والإتجاهات والمصطلحات الإسلامية ، طابعاً ما هضمه بطابع العربية وبنيانها ، فشابه نقل اسحق ابن حنين للمقولات أحياناً وأضاف بعضها المصطلحات والشروح والإتجاهات أحياناً أخرى.

---

١. Lalande, Vocabulaire technique... p. 995.

٢. Aristote, La Métaphysique, pp. 161 - 243.

٣. فكروية : Idéologie

٣) اضطر الفارابي الآخذ عن أرسطو في المقولات إلى سكب الصور والشروح في قالب العربية ومدلولاتها ممّا جعلنا ننظر إلى أبعاد الفارابي نظرة خاصة جمعناها في إطار بعدي المفهوم والماصدق.

٤) اتّضح في أكثر من مجال طغيان النظرة الماصدقية على فهم المعلم الثاني وشروحه وقلّما ظهر الاتجاه المفهومي ، بينما كان البعدان موجودين في شروح أرسطو.

٥) نظر الفارابي إلى الجوهر في أكثر من مكانٍ إلى أنه عيْن الشيء أو ماهيته صفة وذاتاً مقوّمية وليس نوعاً أو جنساً ، بمعطى الصور الوجودية والعقلية التي تحلّ في المفرد المتعيّن وتشكل مبدأ قوامه . وعلى الرغم من شروحه المشابهة لأرسطو في هذا المضمار إلّا أنه لم يستطع الانفكاك عن حقيقة المعاني الإسلامية ودلالات الألفاظ العربية ، التي حاول أن ينتقيها على أفضل صورة وتعبير.

٦) شكّلت المقولات التسعة الباقية عند الفارابي أعراضاً ، بحيث أدخل النظرة الوجودية الى جانب المنطقية ، بل ربما طابقت هذه النظرة مصطلحات العربية الدالة على هذه الأبعاد في الكم والكيف والإضافة والزمان والمكان الخ...

٧) برزت في لواحق المقولات خصوصيات ثقافة الفارابي الإسلامية في أكثر من شرح ومثال . وتجلّى ذلك في خلفيات العرض والمصطلحات ، ولاسيّما أن بعض الألفاظ لها دلالات على معاني أصولية وفقهية أخذت دورها ومجالها قبل عصر الفارابي ، علماً أن الأصول الإسلامية أينعت منذ القرن الأول الهجري على يد أرباب المذاهب الكبرى.

٨) تبيّن لنا أن مدلولات الألفاظ والمصطلحات العربية تتمتع في حد ذاتها بجملة من التصورات العقلية . وهذا لا يُفسّر على أنه من طبيعة الاتجاه الأسمي في اللغة العربية وحسب ، بل لا بدّ من التبحّر في هذا المعطى لتبيان أن مدلول اللفظة ناتج عن مجموعة ميكانيزمات تصورية وعقلية في تجربة مستعملي هذه اللغة . وبهذا المنحى يمكن القول : إن عالم المعاني في اللغة العربية هو عالم فلسفي قائم بذاته يعبّر عن تجربة عقلية وعملية لمستخدمي هذه اللغة ، بغضّ النظر عن الإتجاه الحسّي أو الإتجاه التجريدي فيها.

٥. شرح باري أرمينياس، أي العبارة، والتعليق عليها

وُزِّعَ كتاب العبارة على فقرات غايرت ما جاء عليه الكتاب عند أرسطو من دون أن تتباين مضامين هذه الفقرات والشروح وتتباعد بين الإثنين. إذ إن لب البحث دار حول كيفية تكوين القضية وأنواعها وتقابلها.

ثم إن الفارابي يبدأ كتابه بطرح المسألة الرئيسة المتمثلة في عملية دلالة الألفاظ على المعاني. بينما عالجها أرسطو في إطار كون المعنى عملية نفسية، بحيث تغدو الأشياء آثاراً في النفس وأمثلة معقولة، أي معاني[١].

وكان أن صنّف المعلم الثاني الألفاظ الدالة على المعاني المفردة ثلاثة أصناف: اسم وكلمة وأداة. وقصد بالكلمة الفعل الذي يُفهم زمنه من بنية تركيبه اللفظي. وقد استعمل اسحق بن حنين سابقاً تعبير الكلمة للدلالة على هذا الوضع في نقله العبارة الى العربية. أما الإسم برأي الفارابي فبنية تركيبه اللفظي لا تحدّد زمنه إلّا بالعرض. وهنا تمَّ استخدام مفهوم الجوهر والعرض في مجال تركيب الألفاظ لجهة جعل بنيانها يدلّ على الزمان بذاته أو لا يدلّ. والزمان المحصّل تحدَّد بالماضي والحاضر والمستقبل. ويُدخل الفارابي الأسماء المشتقة التي عالجها أرسطو في بداية المقولات جاعلاً منها تتصل بالكلمة

---

١. Aristote, Organon II, p. 78.

من غير أن تشير إلى الزمان ، مثل الضارب والفصيح . وفي عمق نظرته يُعقِّب قائلاً إن هذه المشتقة على الرغم من اتصالها بالكلمة ، إلّا أنها تحتاج الى كلمة وجودية لتتركب في قضية . وهنا تمّت الإشارة الى هذه المسألة وفي الوقت عينه بلورت لنا خصوصية العربية لغة يقلّ فيها فعل الكينونة (كان) . لكن ذلك عندما يتحول إلى لغة منطقية برأي الفارابي يُضطر المرء عندها الى وضع الرابطة الوجودية تركيباً للموضوع — وهو الإسم المشتق — مع المحمول . وانتقل الحديث بعد ذلك الى الأسماء غير المحصّلة التي يندر وجودها في العربية ويكثر في اللغات الأخرى . وكان تعبير (لا إنسان) و(لا عادل) بمثابة القول أو اللفظة وليس باللفظتين . وهذا أمر نظّمه المناطقة في العربية ، لأن (لا) لغوياً : حرف يُنفى به ويجحد به ، وقيل (لا) لغوٌ ، وقال الفرا : لا ردٌّ لكلام تقدّم كأنه قيل : ليس الأمر كما ذكرتم . وقيل : لا ، صلةٌ ويراد بها الطرح . وقال المبرد في قوله عز وجل : ﴿غيرِ المغضُوبِ عليهم ولا الضّالينَ﴾[1] ، إنّما جاز أن تقع لا في قوله ولا الضالين ، لأن معنى «غير» متضمن معنى النفي[2] . (ولا) تعمل أحياناً عمل ليس وتكون أحياناً مهملة . ويقال : لا رجلٌ غائباً . وتفيد هذه الجملة نفي الخبر ، أي الغياب عن رجل واحد ، وربما عن جنس الرجل كلّه . وكي تعمل (لا) هذا العمل يشترط : أن يكون اسمها وخبرها نكرتين وعدم الفصل بينها وبين اسمها الخ[3] ...

وتأتي (لا) بميدان النهي وتسمى لا الناهية والأفضل لا الطلبية[4] .

واستناداً إلى هذا البعد اللغوي تتّضح لنا مجالات عمل لا ومعناها ، وعليه يمكن القول إن (لا) و(غير) هما بمثابة المقابل للفظة (Non) المستعملة في الفرنسية لهذا الغرض . وقد حرص الفارابي على التأكيد أن (لا) النافية واللفظة التي تعقبها تشكّلان معاً لفظة واحدة تدلّ على معنى ما ، على الرغم من عدم وجود هذا الأمر عربياً واعتباره من الشواذ . وهذا التصريح يدلّ على معرفة المعلم الثاني بطبيعة العربية ، لأن (لا) ، كما

---

١. الفاتحة ، ١/ ٧.
٢. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٥ ، ص ٤٦٤ — ٤٦٦.
٣. حسن ، عباس ، النحو الوافي ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٤٤٦ ، ٤٤٩.
٤. المرجع ذاته ، ج ٤ ، ص ٣٤٦.

عرّفناها سابقاً حرف ، ور بما كانت نافية للجنس كليس ، وفي الحالين هي مستقلة تؤثر على ما بعدها ولا يمكن اعتبارها متوحدة مع الكلمة .إلّا إذا استخدمت في المضمار الذي وضعه لها مناطقة العرب. وأقرب دلالات (لا) إلى حال النفي هذا هي ما وردت عليه في الآية السابقة الذكر ، ولاسيما أن المطلوب في هذه الآية هو نداء إلى الله عز وجل أن يتقبل عبادة عبيده ويجعلهم من الصالحين الذين حلّت عليهم نعمته ، ثم تمَّ اخراج مجموعتين من هؤلاء المغضوب عليهم ومن ضلّوا السبيل. وكانت طريقة الاخراج والاطّراح هذه باستخدام (غير) و(لا). بحيث شكّل كل منهما مع الإسم الذي تبع الأداة معنى واحداً ومدلولاً معيّناً. وقيل : إن (لا) لم تكف وحدها. ولولا عطفها على غير لما أبانت معنى النفي ، والله أعلم ! ...

وحقيقة (لا) عند المناطقة ليس نفياً يطال الإسم أو الجملة ، إذ إن معظمهم استعمل (ليس) لهذا الغرض. بل كان المطلوب من «لا بصير» أن يكون لفظاً واحداً يماثل معنى الأعمى و«لا عادل» الجائر. فكان اقرب ما يكون لهذه الأحوال التي تستخدم باللغة اليونانية وضع (لا) أداة معبرة عن هذه الأغراض. وفي هذا المضمار يماثل غير المغضوب المنعم عليه. ولا الضال المهتدي إلى سواء السبيل بحسب الآية السابقة الذكر.

ينتقل الفارابي بعد ذلك إلى معالجة الإسم المائل والإسم المستقيم. والمستقيم ما بقي بذاته ودخلت عليه إضافة ما. مثل : «زيد له مال». ويأتي مرفوعاً معظم الأحيان ويحصل المائل عند اقتران اللفظ باسم مائل ، مثل : زيد أبو عمرو. فعمرو مائل ؛ أو اقتران حرف ، مثل : لزيد ، بزيد ، غلام زيد وضارب زيداً الخ... ويُعرب الاسم المائل بالنصب والخفض ، وهذه الإشارة لم ترد واضحة في نقل اسحق[1] . بينما كانت الترجمة الفرنسية أكثر تحديداً من النقل إلى العربية[2] . ولكن شرح الفارابي لما يقابل ذلك في مجال الإضافة والمضاف والمضاف اليه كان واضحاً وكافياً ، بحيث أبان خصوصية اللغة العربية في هذا المجال لجهة الأدوات والأسماء وطبيعة القواعد والتركيب

---

١. أرسطو، منطق أرسطو، ج ١، ص ١٠١.

٢. Aristote, Organon II, p. 80.

في الجملة ، وهذا ما يقابل تصريف الاسم في اليونانية . وكل ذلك في زيادات الفارابي وتطبيعه المنطق بطابع العربية .

ويثير المعلم الثاني مسألة الكلم الوجودية ، وهي الكلمة التي تقرن بالاسم المحمول وتدلّ على ارتباطه بالموضوع ، مثل : زيد كان عادلاً . وأحياناً تصبح الكلمة محمولاً . مثل : زيد وجد . وهذه ليست من أعماق تركيبات الجمل العربية إنما اقتضت المعاني المنطقية تطويعها .

ينتقل المعلم الثاني إلى استعراض القول وأجزائه ويجعله قسمين : تام وغير تام . وغير التام ما كان جزءاً من قول — أو قضية بالأصح — . أما التام فهو على خمسة أجناس : جازم وأمر وتضرع وطلبة ونداء . بينما لم يذكر أرسطو في العبارة سوى الجازم والدعاء محيلاً أنواع الجمل هذه على كتابي الخطابة والشعر .

ثم إن القول الجازم هو وحده الذي يحتمل الصدق والكذب . ويستزيد الفارابي في شرح الأقوال الأخرى من غير الجازم تبعاً لوضعها في العربية معتبراً أن الأمر والتضرّع والطلب أشكالها واحدة وتختلف بحسب القائل والمقول له ، أي إذا كان القول من رئيس الى مرؤوس كان أمراً وإذا كان بالعكس كان تضرعاً وإذا كان من المساوي الى المساوي كان طلباً . وهكذا تتابع الشروح اللغوية حول النداء والكلمة المستقبلية والإضمار والأمر والنهي الخ ... وقد اختير لفظ الجزم عند اسحق قبل الفارابي لأن الجزم يعني لغوياً القطع . وكل أمر قطع قطعاً لا عودة فيه يُقال قد جُزِمَ[1] : ولهذا الاعتبار الذي لا يحتمل وضعاً متشككاً يمكن أن نحكم على القول الجازم بالصدق أو الكذب . وبمعنى أكثر بياناً القضية المنطقية هي القضية ذات القول الجازم ، وقد تكون إما صادقة وإما كاذبة . ثم إن الفارابي يعلن عن عدم صحة الحكم على غير القول الجازم صدقاً أو كذباً ، سوى بعض الاستثناءات التي تكون بالعرض بحسب شروحه ، كل ذلك استناداً الى خصوصيات العربية في مضمار هذا النوع من الجمل .

ثم يعرض الفارابي الأسماء ودلالتها وأنواعها ، ولم نعثر على مثيل لهذا العرض عند

---

١ . ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ٩٧ .

أرسطو ونقلته سوى ما جاء في بداية المقولات من أن أجناس الأسماء تكون متفقة ومتواطئة ومشتقة. ولعلّ الفارابي كان واضعاً هذا التوسع بحيث نجد ابن سينا والغزالي فيما بعد يتناولان هذه الدلالات وأجناس الأسماء بالتفصيل.

وقد ذكر المعلم الثاني أن الأسماء منها:

— مستعارة — عامة أو خاصة.

— منقولة — متباينة.

— مشتركة — مترادفة

— متواطئة — مشتقة

ثم شرح كل منها بالتفصيل، فكانت الأربعة الأولى تخصّ معظم الألسن، أما الأربعة الأخيرة فعلى الرغم من كونها أحوال للإسم في اللغات، إلّا أن العربية لها دور في هذه الأجناس متميّز. مثال ذلك العام والخاص.

والعام له الصدارة في علم الأصول الاسلامي، لأن الأصوليين اعتبروا أن آيات القرآن الكريم جاء أكثرها عاماً[1]. والعام لغوياً من القول مطر عام، أي شمل الأمكنة، وخصب عام، أي عمّ البلاد. فالعموم هو الشمول[2]. ويراد بالعام في اصطلاح الأصوليين كل لفظ ينتظم جمعاً سواء كان لفظاً أو معنى. أما الخاص لغوياً، فيقال اختصّ فلان بكذا، أي انفرد به، فالخاص يوجب الانفراد ويقطع الشركة[3]، والخاص في علم الأصول كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد. والعام بمعظم الأحيان غير متعيّن بل هو اسم كلّي أو اسم جنس ويوجد في الأذهان[4].

إن هذه الأبعاد للفظ العام والخاص تخصّ المعاني الإسلامية، لكنها تطبع في الوقت عينه تصور من استخدمها بخلفيات معيّنة، سواء على صعيد النقلة العرب أم الفارابي نفسه، الذي طوّع هذه الألفاظ جاعلاً إيّاها تعبّر عن المدلولات المنطقية. إذ قال:

---

١. الشاطبي، أبو اسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، مصر، الرحمانية، د. ت، ج ٣، ص ٣٦٦.

٢. البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار للبزدوي، اسطمبول، الصحافة العثمانية، ١٣٠٨هـ، ص ٣٣.

٣. المرجع ذاته، ص ٣١.

٤. الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٣٣.

العموم ما يقال في اسم الجنس الذي تحته أنواع — تصور ماصدقي —. ويقال اسم الجنس بخصوص إذا استخدم لقباً دالاً على ذاته من حيث هو نوع معيّن. وقد شرح الغزالي ذلك فيما بعد حين قال: «إذا أريد خصوص الجنس قيل إنسان، لأنه خاص من بين سائر الأجناس. وإذا أريد خصوص النوع قيل رجل، وخصوص العين قيل زيد وعمرو»[١].

والمترادفة هي أسماء كثيرة تقال على شيئ واحد. ولتوضيح الأمر نقول: إن الخمر والراح والعقار لها جميعها معنى واحد. ويعرّف الجرجاني الترادف بأنه: «ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة»[٢]. وتشتهر العربية في كثرة استعمالها المترادفات. والمتباينة هي أسماء مختلفة باللفظ وبالمعنى معاً.

وهذا التفصيل في الأسماء سلّط الضوء على الكثير من خصوصيات العربية التي عالجها الفارابي من الوجهة المنطقية البحتة. إلّا أن مضامينها وأبعادها تعبّر عمّا ذكرناه.

ومن ثمَّ بدأ المعلم الثاني دراسة المقولات العشرة استناداً إلى أجناس الأسماء فاعتبرها اسماء متباينة يخص الواحد منها مقولة واحدة. وهي مترادفة إذ اعتبرنا أن الأمر والواحد والموجود والشيئ يطلق على كل واحد منها، أي اسماء كثيرة تقال على معنى واحد. إذ كل مقولة تسمّى باسم الأمر والواحد والموجود والشيئ الخ... وهي أسماء مشتركة إذا جعلنا الموجود يقال على الجوهر وسائر المقولات.

ويستطرد الفارابي متكلّماً على جوهر وأعراض ودور الأسماء المتواطئة في التعبير عن ذلك وعن الأجناس والأنواع والأشخاص. وهذه الشروح قريبة من بعض آراء فورفوريوس، ويلحقها بعض التكرار عمّا جاء في بداية مقولات الفارابي، إلّا أن براعته تجلّت في ربطه أجناس هذه الأسماء مع الموضوع والمحمول في القضية ليخرج إلى نتيجة مفادها ضروزة أن يكون الموضوع واحداً والمحمول واحداً في القضية الواحدة. لأن اسم المحمول إذا كان مشتركاً تصبح القضية قضايا على عدد المعاني التي يقال عليها الاسم المحمول. وهكذا الحال إذا كان للموضوع اسم مشترك.

---

١. المرجع ذاته، ص ٣٢.

٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٤.

ولعلّ هذا الاستطراد يفيد كاتب المنطق بالعربية لأنه يحدّد مدلولات كل من الموضوع والمحمول تمهيداً لتقابل القضايا وعكسها لاحقاً.

ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى فقرات جديدة هي :

القضية الحملية : يركّز المعلّم الثاني على وحدة المحمول في المعنى لا بالاسم معتبراً أن بعض المحمولات تتألف من اسمين، مثل : زيد إنسان أبيض، والثلاثة عدد فرد. ويعتبر أن الأبيض للإنسان بالعرض بينما الفرد للعدد بالذات، وكان في ذلك مستفيضاً وشارحاً.

القضية الشرطية : لم ترد هذه القضية عند أرسطو ويعتقد أنها جاءت عند شراحه مثل ثيوفراسطوس (القرن الثالث ق. م) الذي أضاف الى منطق أرسطو القضايا الشرطية[١]. ويقال إن أول من ظهرت على أيديهما الشرطيات كانا ثيوفراسطوس وزميله أديموس الرودسي[٢].

واعتبر الفارابي الشرطية قضية واحدة مؤلفة من حمليتين. إذ تربط الشريطة بين القضية الحملية والأخرى. والشريطة في العربية هي أداة تسمّى (إذا) وتلعب هنا دور الرابطة المنطقية مثلما لعبت دوراً في الفقه، كالقول :إذا كان الوتر يؤدّى على الراحلة فهو نفل. (إذا) إذن سؤال الشرط يقتضي جواباً فهو كذا... وهناك أداة الشرط (إما) وهي شريطة فصل أيضاً. مثل : إما هذا وإما ذاك، وهذه قسمة منحصرة نتحدّث عنها لاحقاً. وهناك مثال : إما هذا أو ذاك، وهذه قسمة منتشرة تحتمل عدة حالات. على أن الفارابي سيتعمّق بهذه الأمور في كتاب القياس.

القضايا ذوات الأسماء المحصّلة وغير المحصّلة : وكنّا تكلمنا على دور (لا) و(غير) وأثرهما على الإسم اللّاحق بهما لجهة اللغة العربية. أما هنا فإن المعلم الثاني يفرد فقرة

---

١. Blanché, Robert, la logique et son histoire d'Aristote à Russel, Paris, Colin, 1970, p. 83.

٢. النشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥، ص ٤٤٨.

خاصة بهذه الأسماء معتبراً أن الإسم غير المحصّل يدلّ على أصناف العدم. بينما تجلّى الأمر عند أرسطو في الترجمة الفرنسية بالقول: إن «لا إنسان» ليس اسماً ولكنه "un nom indéfini" ولفظ "indéfini" لغوياً ما لا نقدر أن نحدّه. وحُدّد (définir)، يعني بيَّن تحديداً أو تعريفاً، والتحديد والتعريف يحصل بذكر الخصائص الأساسية للموجود أو الشيء. وفي اصطلاح أرسطو: التحديد هو ما يعبّر عن ماهية الشيء[١]. وفي بعده المنطقي هو عملية عقلية تؤدّي إلى تحديد مفهوم خصائصية التصوّر[٢]. وشرح لالَند (Lalande) مدلول "indéfini" في عُرْفِ أرسطو بالقول: إنه تعبير مُنْشَأ على النفي المحض والبسيط للفظ مُعْطى[٣]، فإذا جمعنا هذه الدلالات تبيّن لنا أن "indéfini" يعني فيما يعنيه نزع التعريف والتحديد، أي ماهية الشيء أو مفهومه وخصائص تصوره. وفي حالة النزع هذه يصبح التصوير مماثلاً لحال العدم. وهنا عمق فهم الفارابي لهذه الأمور وحسن اختياره للألفاظ العربية تعبيراً عن تلك المدلولات. فالعدم: هو الفقد وضد الوجود، والعدم المحض هو الذي لا يوصف بكونه قديماً ولا حادثاً ولا شاهداً ولا غائباً[٤]. أي هو غير موجود، لا مفهوم ولاماهية له، وبهذا تلتقي المعاني العربية والأوروبية.

أما لماذا اختير لفظ غير المحصّل تعبيراً عربياً عن هذه الأسماء، فمفاده: أن حصَلَ الشيء يحصل حُصولاً، والحاصل من كل شيء ما بقي وثبت وذهب ما سواه[٥]، — أي ما كان موجوداً، وغير الحاصل ما كان معدوماً — وكلمة ما بقي تشير إلى الوجود والبقاء، وما ذهب تعني الاندثار والعدم. وقال الفرا في قوله تعالى: ﴿وحُصِّلَ ما في الصدور﴾[٦]، أي بُيِّنَ، وقال غيره مُيِّزَ. والبيان ما بُيِّنَ به الشيء من الدلالة وغيرها، أي اتضح، واستبان: ظهر، واستبنته: عرفته[٧]. والتمييز من مَيَّزَ، أي فَصَلَ بعضاً عن بعض. ومن هذه الدلالات يُصبح حصّل الأمر عرف حقيقته وأبانه، فالإسم المحصّل هو الإسم المعرّف المُبيَّن.

---

١. Lalande, Vocabulaire technique et critique, p. 209.

٢. **Ibid**, p. 207

٣. **Ibid**, p. 492.

٤. الكفوي، الكليات، ص ٢٦٣.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ١٥٣.

٦. العاديات، ١٠٠/ ١٠.

٧. المرجع ذاته قبل الآية، ج ١٣، ص ٦٧.

وبناء على كل ما تقدّم يغدو المحصّل الموجود وغير المحصّل المعدوم. كما يكون المحصّل المعرّف والمُبَيَّن، فالمعرّف يحصل بذكر الماهية والفصل للتمييز، والمُبَيـن يكون بذكر الاسم الذي يفصح عن الشيئ ويظهره. وهكذا جعلنا من ارتباط دلالات الألفاظ عالماً قائماً لهذا المعنى يتطابق ويتوافق مع ما أراده أرسطو والتفكير الأوروبي منه. وبهذا المنحى يكون اختيار اصطلاح «المحصّل» مطابقاً لأغراض أرسطو ومتوافقاً مع مدلولات العربية في بعديها: اللغوي الحسّي عندما عبّر الحاصل عن الباقي والموجود. واللغوي الديني عندما عبّر حصّل عمّا بُيِّنَ لفظاً ومُيِّزَ فصلاً أو صفة عما سواه. لأن المسلم لا يدرك حقيقة وماهية الشيئ أو الاسم، إلّا من خلال معنى الصفة المقوّمة، كما يتجلّى في أعماق هذه الدلالات. ولا سيما أن النظرة العقلية عند المسلمين ترى حقائق الأشياء في نطاق ألفاظها وصفاتها، بينما النظرة الأرسطوية واليونانية ترى حقائق الأشياء في مفاهيمها وماهياتها صوراً ذهنية أو مثلاً عقلية ووجودية غير منحصرة في حدود اللفظ أو الصفة نعتاً محمولاً على العيْن.

ولا ضرورة من إعادة ذكر أمثلة الفارابي عن الأسماء المحصّلة وغير المحصّلة. لكننا نريد أن ننوّه بجهده في الفصل بين (لا) المستعملة في الإسم غير المحصّل (وليس) المستخدمة في السلب، وأين توضع الأخيرة في أصناف القضايا. هذه الأصناف التي عدّدها ذاكراً الشخصية والمهملة والوجودية والعدمية، التي محمولها مثل جائر وجاهل، والمعدولة، التي محمولها مثل (لا عادل) و(لا عالم) الخ...

تقابل القضايا: يذكر الفارابي هنا تقابل القضايا الوجودية والعدمية والمعدولة. وكان قد ذكر في المقولات بفقرة المتقابلات شروط التقابل لجهة وحدة الموضوع والمحمول واختلاف الكيف إيجاباً وسلباً أو اختلاف الكم بحسب السور كلياً وجزئياً، ممّا يصدر عنه عدة متقابلات متضادة وتحت المتضادة ومتناقضة ومتداخلة، بينما رأينا الأمر عينه عند أرسطو في العبارة. فهل هذا التباس من الفارابي؟ إننا لا نعتقد ذلك بل هو استطراد خرج عن التقليد، لكنه غير منهجي، لأن المقولات اختصّت بالحدود وليس بالقضايا، وهو منهجي من جهة أخرى لكون المعلم الثاني لا يكرّره بل يصرّح بالقول إن ما هو موضوع على الضلع من المتقابلات «عرفت أحوالها في الكتاب الذي قبل هذا»،

أي السابق على كتاب العبارة. ولم يخرج الفارابي بالتقابل في المقولات والعبارة عمّا عرض أرسطو، لكنه استفاض هنا في الصدق والكذب عندما تتقابل القضايا الوجودية والمعدومة والمعدولة معطياً الأمثلة بالاسهاب. والتقابل لغوياً من قبل. وقابل الشيء بالشيء مقابلة وقبالاً عارضه. وإذا ضممت شيئاً الى شيء قلت قابلته به. وقوله تعالى في وصف أهل الجنة: ﴿إخواناً على سُرُرٍ مُتَقابلين﴾ ،أي أنه لا ينظر بعضهم في أقفاء بعض، والمقابلة المواجهة، والتقابل مثله[1]. إن أساس اللفظة ،كما رأينا المواجهة. والمقابلة تكون غالباً بين أربعة أضداد، ضدان في صدر الكلام وضدان في عجزه، نحو فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً[2].

ولفظ opposition جاء بمعنى التعارض والتواجه، ولاسيما في الأبعاد الرياضية وسواها. ويأتي بمعنى العلاقة بين شيئين وُضِعا وجهاً لوجه. والتقابل يشمل التضاد وتحت التضاد والتناقض والتداخل[3].

وكان أن ذكر المعلم الثاني في إسهابه أمثلة على ما تحت التضاد في المتقابلتين، مثل:

إنسان ما يوجد عالماً   ليس كل انسان يوجد عالماً

وإنسان ما يعبّر عن فرد معيّن، كما رأينا ،أي عن جزئي و(ليس كل) سور يعبّر أيضاً عن جزئي، وقد استخدم هذا التعبير اسحق في نقله العبارة.

على أن الفارابي في الأمثلة التي قدّمها جعل وحدة الموضوع والمحمول بين المتقابلات تستند على المعنى بينما شدّد أرسطو على جعلها في المعنى والاسم معاً. لأن المعنى وحده يحتمل الشبهة باعتباره يمكن أن يكون معنى بالذات ومعنى بالعرض. فللخير مثلاً: (لا خير) معنى بالذات و(الشر) معنى بالعرض[4].

وكي نُسْلِسَ صعوبة جدول الصدق والكذب على القارئ نختزله في المتقابلات على الشكل التالي:

المتقابلتان بالتضاد: لا تصدقان معاً وقد تكذبان.

---

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٥٤٠. والآية الحجر ١٥/ ٤٧.
٢. الكفوي، الكليات، ص ٣٤٠.
٣. Lalande, **op. cit.**, pp. 717 - 718.
٤. Aristote, Organon II, p. 94 et pp. 139 - 140.

المتقابلتان تحت التضاد : لا تكذبان معاً وقد تصدقان .

المتقابلتان بالتناقض : لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً .

المتقابلتان بالتداخل : إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية وإذا صدقت الجزئية الكلية غير معروفة . إذا كذبت الجزئية كذبت الكلية وإذا كذبت الكلية الجزئية غير معروفة .

واستناداً إلى هذه القاعدة الأرسطوية الأساس تدور عملية الصدق والكذب في المتقابلات على أنواعها ولاسيما المهملة والمعدومة والمعدولة ،كما يفصّلها الفارابي .

القضايا ذوات الجهة : يعرّف المعلم الثاني الجهة بأنها اللفظة التي تقرن بمحمول القضية ، فتدلّ على كيفية وجود محمولها لموضوعها . ولغةً الجهة والوجهة جميعاً الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده . وفعلت ذلك على جهة العدل وجهة الجور والجهة النحو[١] .

ومن هذا المنطلق يندرج القصد من ذوات الجهة ، أي أن القضية على نحو الامكان والإحتمال والامتناع والضرورة الخ... فهنا دلالة على درب وقصد واتجاه تسلكه القضية وتقصد إليه .

وقد استعمل أرسطو والنقلة والفارابي في هذه القضايا تعابير الإمكان والضروري والإحتمال والامتناع ، كالقول : القمر باضطرار يوجد منكسفاً وزيد ممكن أن يصير عالماً الخ... وفي مضمار تعابير الفارابي التي وجدت مع الامكان والضرورة ألفاظ الواجب والقبيح والجميل . ولعلّنا نعلم أثر القبح والحسن في أحكام المتكلّمين ، وكذلك الواجب بكونه اصطلاح أصولي استعمله الفقهاء تعبيراً عن الغرض والأمر الإلهي ، فالواجب ما وَجَبَ فعله لا خيار فيه . وهو يأخذ أبعاد الضروري ،لكن ضرورته تتأتّى من النص الشرعي الذي يكلّف المكلفين ويأمرهم[٢] . وهكذا نجد تطعيم المفردات بالمصطلحات المنطقية ، وهذا التطعيم يحدث تلقائياً ليعبّر عن هذه الخصوصية التي طالما ردّدنا دورها .

أما شرح هذه القضايا وكيفية تقابلها فلم يكن جديداً أو متميّزاً ، بل كان في جلّه شرحاً عن الإيجاب والسلب وأوضاع وقوعها في جهات القضايا ، إلى جانب مكان

١. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٥٥٦ .

٢. الآمدي ، سيف الدين ، الإحكام في أصول الأحكام ، بيروت ، المكتبة العلمية ، ١٩٨٠ ، ج ١ ، ص ١٤٠ .

السور وعلاقته بالإثبات والنفي والأدوات الأخرى مع أمثلة طبيعية وأرسطوية. ويعتبر الفارابي أن هذه القضايا متشابهة لا يفرقها عن بعضها سوى تبديل الممكن بالاضطرار أو بالاحتمال أو بالإطلاق الخ... والتشابه هنا يشمل القضايا الشخصية والمعدومة والمعدولة لأنها وردت جميعها على الجهات المختلفة.

الضروري والممكن والمطلق: يشرح الفارابي الفرق بين القضايا ذوات الجهة وبين الضروري والممكن والمطلق، معتبراً أن الضرورة والإمكان والاطلاق تظهر في مادة القضايا ويكون محمولها غير مفارق لموضوعها ضرورةً أو غير موجود في موضوعها الآن لكنه يتهيأ في المستقبل أن يوجد في موضوعها للإمكان. بينما على صعيد الجهة تظهر لفظة الاضطرار أو الامكان في القضية فقط.

أما المطلقة فهي مثيل الوجودية وربما كانت اللفظتان مترادفتين، بحسب رأي المعلم الثاني، لكن الاطلاق الذي لم يستعمله النقلة العرب بشكل واضح يماثل الحملي. ولاسيما أن المثال الذي ورد «كل انسان عادل» هو قضية كلية موجبة. والاطلاق في أبعاده له معاني عدة في اللغة، ويقال «اطلاق الناقة من عِقالها... وبعير طَلْق بغير قيد...[1] والمطلق أصبح معناه لاحقاً ما يدلّ على واحد غير معيّن»[2]. «والمطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة. والنكرة دالة على الوحدة ولا فرق بينهما في اصطلاح الأصوليين»[3]. ويرتكز المطلق عند اللغويين على منحى معيّن، مؤداه: اعتبار اللفظة معرفة وليست نكرة. واستعمل لفظ المطلق في الفقه ليشكّل نقيض المقيّد. إذ يجري الحكم المطلق في الأصول على اطلاقه، إلّا إذا وقع تقييد، مثاله، قوله تعالى: تحريرُ رقبةٍ. والمقيّد ما تعرض ذاتاً موصوفة بصفة، كقوله تعالى: تحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ[4]. والمطلق يحمل في معناه العمومية لأنه يغاير المعيّن. ويوحي الإطلاق أيضاً بحمل الصفة وتعميمها واطلاقها على المعيّن، أي الموضوع. والمطلق يوحي ببعد حملي كلّي يشمل عدة معيّنات من الوجهة الماصدقية، ولاسيما إذا اعتبرناه اسماً

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ٢٢٦.
٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٩.
٣. الكفوي، الكليات، ص ٣٤١.
٤. المرجع ذاته، ص ٣٤٢.

للجنس ، فإنسان ما مقيّد أو معيّن والإنسان مطلق. والأبعد في المسألة أن أحكام الله في القرآن جاءت عامة مطلقة. ولمّا ورد التخصيص قيل : إن هذاالحكم خصّص أو قيّد. فجاء مقابل الاطلاق العام ، أي أن القضايا القرآنية هي بمجملها مطلقة على العموم. وقد عارض هذا الإتجاه أرباب الخصوص ، لكن الأمر خارج عن الموضوع هنا. والملاحظ أن الاطلاق هو الحمل في الدلالات الشرعية بمعنى اطلاق العام الشامل في الحكم النصي. حتى أن الغزالي سمّى الأصل. أي الجملة النصيّة القرآنية المقدّمة المطلقة[1] . بينما اعتبر ابن سينا المطلق مقابل الضروري في استعراض الممكنات[2] . أما الفارابي فنظر إليه بوصفه توسطاً بين الضروري والممكن ، على أن يأخذ المطلق من كل منهما بقسط ، أي أنه أخذ من الضروري بكونه موجوداً بالفعل ومن الممكن بكونه ممكناً أن لا يوجد في المستقبل. وقد اشار المعلم الثاني إلى رأي الاسكندر الأفروديسي (٢٠٠ م) في توضيح وجهة نظر أرسطو وفي جعل الاطلاق توسطاً. وهذه العلاقة في الجهات المنطقية هي أشبه بعلاقة الجهات في أحكام الشريعة الإسلامية ، إذ إن المباح ليس واجباً ولا محظوراً[3] ، بل هو جهة توسط بين الاثنين. علماً أن الاطلاق يُقال في كل الجهات الشرعية. لأنه يخصّ نوعية الحكم الإلهي في عمومية النص اسلامياً.

ونحن بعد استعراضنا هذه الأبعاد كافة على صعيد اللفظة وفي مجال الحكم الاسلامي نرى أن وصف الفارابي للمطلق لا يماثل تماماً مجراه ومدلوله في الأحكام الشرعية. لأنه جاء هنا للجانب العقلي. لكن مدلول اللفظة في كونها تدلّ على الخروج عن كل تقييد له علاقة صميمة في شرح الفارابي ، باعتبار أن الضروري والممكن يقيّدان طبيعة الحمل وبالتالي القضية برمّتها فيجعلانها تخضع لمادة ومعنى محدّد. أو لجهة مُوَجِّهَة نحو فهم ونسق ، والخروج عن هذا التقييد هو الاطلاق ذاته. فما لم يكن من الضروري أو الممكن كان مطلقاً لا تحديد وتقييد في طبيعة مقدّماته أو طريقة الحمل فيه. ولعلّ هذا التفسير هو الأقرب إلى شرح الفارابي ، وهو مراده من القضية المطلقة. لكن هناك

---

١. الغزالي ، محك النظر ، ص ١٠ — ١١.
٢. ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٠٨— ٣١٧. والشفاء ، القياس ، ص ٢٢.
٣. للمحقق ، الأصول الإسلامية ، ص ٥٦— ٦٦.

جانب آخر خفي ينضوي في إطار مدلول اللفظة عينها لغةً وديناً وفهماً في ذهن المسلم. وقد أشرنا إليه لماماً ونرى هنا أثره. ولاسيما أن الكفوي عرّفه بأنه يدلّ على الماهيّة، أي الصفة المقوّمة. وكان أن احتاج الفارابي إلى تعبير له مدلول البعد الأرسطوي في تكوين القضايا، ولاسيما تلك التي لها المنحى المفهومي، أي اتجاه المحمول الذي يحلّ في الموضوع. بحيث يكون الأخير مأخوذاً في الاستغراق بمحموله. ولمّا لم يكن عند المسلمين هذا الاتجاه واضحاً جلياً — باستثناء فكرة الله وأحكامه التي تطلق وتحلّ في الموجودات[1] — جهدَ الفارابي قدر الإمكان في اختيار الألفاظ القريبة في مدلولها من هذه الأبعاد فكان ما كان.

وظهرت القضايا الضرورية والممكنة أنها أقرب إلى البعد الطبيعي والعقلي. فمدلول لفظ الضرورة مثلاً: أنها مشتقة من الضرر. وهو النازل مما لا مدفع له[2]. وعنت اللفظة: الاحتياج أيضاً[3]. والضروري يقال على الشيء الذي يؤخذ شرطاً. كقولنا الحيوان مضطر أن يتنفّس ويتغذّى شرطاً لبقاء حياته وليس سبباً. والاضطرار هنا قسري وليس اختياري. ونتيجة البرهان تحصل اضطراراً عن مقدمات محدّدة تترتب على سياق معيّن[4]. فإذا ما قرّرنا أن الضرر لا يمكن دفعه، بحسب رأي الجرجاني، كان ضد الاختيار؛ فهو إذاً نازل حتمي وإذا عنينا به الاحتياج كان كحاجة الحيوان للهواء والغذاء.

وضَرَر لغةً تعني معاني كثيرة، منها الاضطرار، أي الاحتياج الى الشيء، والاسم الضرّة وقال الليث الضرورة اسم لمصدر الاضطرار. تقول: حملتني الضرورة على كذا[5]. والضرر يعني الضيق أيضاً، وذلك استناداً إلى ما روي عن رسول الله (صلعم) من قول: أترى ربّنا يوم القيامة؟ فقال أتُضارّون في رؤية الشمس في غير سحاب؟ قالوا: لا، قال: فإنكم لا تضارّون في رؤيته تبارك وتعالى، بمعنى أن لا يضايق بعضكم بعضاً انفراداً برؤيته جلّ جلاله[6]. وتتجلّى هنا العلاقة بين المطلق

---

١. للمحقق، المنطق عند الغزالي، أطروحة دكتورا، ص ٢٠٠ — ٢٤٠.
٢. الجرجاني، التعريفات، ص ٩٣.
٣. الكفوي، الكليات، ص ٢٣٢.
٤. Aristote, La Métaphysique, pp. 258 - 260.
٥. ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٤٨٣.
٦. المرجع ذاته، ج ٤، ص ٤٨٦.

والمقيّد بكونهما ضد بعضهما، الأول يعني العموم والثاني يقصد التخصيص. فالتقييد يُراد به الضيق، والضيق جاء بمعنى التضّار، فالمغاير له حتماً الاطلاق، لأنه لا تقييد فيه. وهكذا كان الاطلاق مغايراً للضروري أيضاً . وهذا في أبعاد المدلولات، لكنه يعبّر عن كون حقل المعاني في العربية هو عالم حكمي قائم بذاته.

أما الإمكان فهو عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم[١] . وهذا التفسير يجعل الإمكان غير الضرورة وغير الوجود الواقعي الحالي.

والإمكان والممكن من مَكَنَ لغةً: والمكْـنُ والمَكِنُ: بيض الضبَّة والجرادة. والضبة مُمْكِنٌ: إذا جمعت البيض في جوفها. والمكنة التمكـن. ويقال مكّنه الله من الشيء وأمكنه منه بمعنى، وفلان لا يمكنه النهوض، أي لا يقدر عليه. وأمكن المكان أنبت المكنان والمكنان نبات[٢] .

فالبيض والنبات لهما مفاهيم حسيّة تجريبية في ذهن متكلمي العربية الأوائل، ولاسيما على المستوى الحسي، إذ إن البيض سينفقص على كائن حي والنبات هو الحاصل من انفتاح الأرض على نبات. فالصورتان تدخلان في مضمون ما سيكون وينبلج. وفي هذا المعنى يدخل الإحتمال والاستعداد للحدوث المستقبلي وليس الواقعي الآني. ثم إن معنى التمكن والقدرة يحمل في مفهومه أيضاً الاستطاعة في تنفيذ عمل ما، أي امتلاك الطاقة وليس ظهورها، وامتلاك الطاقة يترتّب عنه ابرازها وليس من الضروري أن تتحقق الآن. وهكذا تجتمع المفاهيم حول معنى واحد وهو وجود ما سيتحقق حدوثه ترجيحاً وليس ضرورة بعد أن اجتمعت شروطه، أي وجود الأمل المستقبلي لاحتمال الحدوث.

وماثلت هذه المعاني بعض ما جاء في مدلولات اللفظة أوروبياً[٣] .

وإن هذه النظرة السريعة على المدلولات تلفتنا الى كثرة مدلولات اللفظة عربياً، وكيف أخذت مدلولاً مستحدثاً مجرّداً في المنطق على يد النقلة ومن ثمّ الفارابي بعد أن

---

١. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٤.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٤١٢ — ٤١٤.

٣. Lalande, Vocabulaire Technique, p. 795.

كانت لها مدلولات حسيّة وتجريبية ، وكان الجامع بين الحالين خيط ضمني مشترك في المفهوم يشير إلى الإحتمال وعدم التحقق الواقعي أو الاضطراري .

على أن هذه المصطلحات تطرّقت إلى مادة القضية ونظرت الى المسألة نظرة الحدوث المادي في وجوه مظاهره وكيفية جعله وضعاً مجرّباً قائماً محسوساً . ويتمثّل ذلك في التمييز بين الممكن من القضايا والإمكان على سبيل الجهة المنطقية ، كما ذكرنا سابقاً . ولعلّ لفظ الإحتمال يفي بغرض الاتجاه الأخير ، لأن الإحتمال في معناه : ما لا يكون تصور طرفيه كافياً بل يتردّد الذهن في النسبة بينهما ، ويراد به الإمكان الذهني[1] . وهذا الشرح ينطبق على قضية في صورتها ممكنة ، أي دخل عليها لفظ الممكن مثلما صرّح الفارابي . والإحتمال : يستعمل بمعنى الوهم والجواز ليكون لازماً ويستعمل بمعنى الاقتضاء . والتضمين فيكون متعدّياً ، نحو يحتمل أن يكون كذا ، واحتمل الحال وجوهاً كثيرة[2] . وبهذا المعنى تحتمل الجملة وجود مفعولين وأكثر لغةً ، والحال له كثرة من المدلولات والأوضاع ،أي جهات عدة أو محمولات عدة .وهذه الدلالة تخالف الحكم المطلق وتظهر بمظهر المساعد على الإنتظام الشكلي في القضايا أو الإنضباط القاعدي في اللغة ، ممّا يناسب وضع الجهات . فالأصح جعل المحتمل للإمكان على صعيد الجهات المنطقية والممكن البحث لمضمون ومادة المعنى والقضية . وهذا التمايز بين مادة القضايا المنطقية وجهاتها تركيباً شكلياً يجعل الفارابي على بيّنة ووعي لما بين الأمرين من تمايز وأبعاد .

تقابل ذوات الجهات : ولقد أبرز الفارابي هذا التمايز بين مادة القضايا حقيقة وبين جهتها صورة وتركيباً منطقياً في تقابل ذوات الجهة ، قال : القضية قد تكون مطلقة في مادتها وجهتها ، كقولنا كل إنسان عادل ، وقد تكون مطلقة وجهتها ممكنة أو اضطرارية ، كقولنا فيمن هو أبيض الآن ممكن أن يكون أبيض أو باضطرار هو أبيض . وقد تكون المادة اضطرارية من غير تصريح باضطرار أو بإمكان في القضية ، كقولنا كل ثلاثة فهو عدد فرد . إن هذا الشرح والأمثلة تبيّن ما ذهبنا إليه من الفصل بين استعمال ألفاظ

---

١ . الجرجاني ، التعريفات ، ص ٦٠ .
٢ . الكفوي ، الكليات ، ص ٢٤ .

الوجود والإمكان والاضطرار في القضايا وبين مادة القضايا المأخوذة من مضمون الضروري والممكن والمطلق. وتتطلب الأخيرة نظرة عقلية وطبيعية وتجريبية، على أن هذا التمايز جاء عند أرسطو لكن الشغل الشاغل للمعلم الأول كان سَجْمَ التقابل في قواعد، ونظم أحكام الصدق والكذب استناداً إلى ضبط صوري محكم في تركيب القضايا، مع الأخذ بعض الشيئ بمادة ومضمون القضية من ناحية معناها وصدقها الواقعي، لكن ذلك لم يكن غرضه الرئيس. بينما نجد الفارابي هنا يتوسع في هذا المضمار جاعلاً بعض المقاييس تستند الى الصدق المادي الواقعي. فهو يقول: «ضرورةً الثلاثة عدد فرد»، بينما الأمر عند أرسطو كان في الإيجاب والسلب للقضايا أثناء تقابلها وخلال وحدة موضوعها ومحمولها وأدوات جهاتها ووضع السلب والإيجاب والعدول والعدم الخ... يرى الفارابي مثلاً أن الذي نجهل نحن صدقه هو في نفسه حاصل على الصدق وإن لم نعلمه. فمن أين جاء صدقه إذاً، لولا أن الفارابي اعتبر التجربة المادية أو البديهة الرياضية مقياساً موضوعياً لا يختلف عليه أحد.

ودليلنا على هذه النظرة الحسيّة الطبيعية يتمثّل برأي الفارابي في القضايا الممكنة المستقبلة، كقوله: «زيد غداً يسير في السوق وسلبها زيد غداً لا يسير...» حيث يعقب أنه لا يمكن أن يكون الصدق محصّلاً في أحدهما مشاراً إليه والكذب في الآخر. إن تعبير «مشاراً إليه» يعني الاستناد على المحسوس المجرّب وليس المُتأَمَّل فعله، لأنه غير قائم ومعيّن. وقد استخدم المعلم الثاني هنا لفظ عدم التحصيل والمحصّل للصدق والكذب قاصداً الصدق للموجود الحقيّي.

والدليل على ذلك أيضاً ما قيل في أمر الممكن من أن الصدق لا يصير في الممكنات ولا في وقت من الأوقات معلوماً ولا يتحصّل الصدق ما لم يتغيّر الممكن فيصير موجوداً بالفعل بعد أن كان ممكناً، أي معدوماً، يعني بالقوة وغير متحقّق طبيعياً وحسّياً.

«لأن المتناقضة الممكنة مجهولة بالطبع لا بالإضافة إلينا، والمتناقضة الضرورية التي نجهلها نحن مجهولة بالإضافة إلينا لا بالطبع. فإنّا إنما نجهل الصادق منها لعجز طباعنا عن ادراكه». ويتابع الفارابي قوله: بأن الممكنة مجهولة إلينا وربما كانت ممكنة بأنفسها وفي طباعها، لكن من أين لنا أن ندرك ما نجهله، هل هو كذا أو كذا. والإدراك لا

يتحصّل إلّا بعد تغيّر الحال من الإمكان إلى الوجود ،أي من العدم إلى الوجود ،عندها تصير القضايا معرضة للعلم ويتحصّل الصدق.

والظاهر في اتجاه المعلم الثاني أخذه بالمبدأ الأرسطوي الفلسفي «القوة والفعل» وتأثره بأبحاث ما وراء الطبيعة، ولاسيما تلك المتعلقة بالمعرفة الفلسفية والوجودية إذ أن أرسطو يعرض آراء فلاسفة اليونان من (هيراقليطس) إلى (پارمنيدس) ومن (بروتاغوراس) إلى (سقراط) مستعرضاً نظرية التغيّر المستمر في أحداث الطبيعة والثبات الأزلي فيها إلى جانب نظرية اعتبار الإنسان مقياس الأشياء والمعارف، والمضاد لها ما يقابل هذا الرأي ويدحضه متمثّلاً في وجود معارف كلية تطغى على المعرفة الشخصية النسبية[١]. وهذه المسائل تتعلّق بالتناقض والمبادئ والصحيح والخطأ الخ. المثارات الفلسفية، وكلها يُعقِّب عليها أرسطو ويُبدي نظريته وأوجه الصواب والخطأ.

لقد استفاد الفارابي من هذه المعارف، ويظهر ذلك بيّنا في تمييزه مادة القضايا وجهاتها، ثم مدى المعرفة الإنسانية بالإحتمالات والضرورات والممكنات. وعلاوة على هذا التأثر الذي يرقى الى التمييز بين وقائع متصورة ووقائع مدركة بالحس، بين معارف لا تستند الى التجربة ومعارف تستند اليها، حيث نجد المعلم الثاني متأثراً بالنزعة العلمية التجريبية. وقد أشار ناقضاً رأي جالينوس (١٣١ — ٢٠١م) الآخذ بالوقائع القائمة المدركة استناداً إلى أبحاثه الطبية ومشاهداته الفلكية.

يُضاف الى هذا التأثر أن هناك نزعة في خصوصية ثقافة الفارابي الاسلامية مؤدّاها الإتجاه العام في ابحاث الأصوليين والفقهاء والمناطقة العرب الى اعتماد المشخّص المعيّن في الحدود والقضايا قاعدة انطلاق. فالمناطقة مثلاً وضعوا المقدمة الصغرى في ترتيب الأقيسة، أي بدأوا بالقضية التي تدلّ على العيْن المشخّص أو ما نسميه الحد الأصغر الذي سيرتبط بالأكبر عبر الأوسط في القياس السلجستي الذي سنأتي على معالجته لاحقاً[٢].

---

١. Aristote, La Métaphysique, pp. 200 - 240.

٢. للمحقق، المنطق عند الغزالي، أطروحة دكتوراه، ص ٢١٩— ٢٢١.

والفقهاء أعلنوا أن أساس القضية العامة القضية الجزئية المجرّبة المحسوسة[١]. فلا عجب إذاً أن تكون الشروح الفارابية تنحى هذا المنحى الواقعي المحسوس في اعتماد القضايا والابتعاد عن التصوري الاحتمالي منها.

وأخيراً اختتم الفارابي العبارة باجراء مقارنة بين الممكن والضروري والمطلق لمنحى الجهة ولمنحى مادة القضية، اي ما هو ممكن بالذات.

ومن ثمَّ نستطيع إيجاز ما خلصنا اليه من شرح وتعليق على كتاب العبارة، الفارابي الصنيع والأرسطوي البعد والاسلامي في بعض طابعه. وذلك بذكر النقاط التالية:

١ — لم يكن التركيب الشكلي والتبويب في العبارة عند الفارابي مطابقاً لما هو عليه عند أرسطو. لكن المضمون والشروح أخذت عن أرسطو الشيئ الكثير.

٢ — عالج المعلم الثاني الكلمة والقول والاسم، وتكلم على أسماء محصّلة وغير محصّلة، وكان لكل تعبير ولفظة ومصطلح بعده اللغوي والديني تداوله النقلة العرب أو وضعه الفارابي لأول مرة. وإنا أشرنا إلى مدلولات كل ما اصطلح عليه لنميّز بين بعد ارسطوي وخصوصية لغوية ودينية. بل حاولنا أحياناً تحليل أبعاد الدلالات لجهة المفهوم والماصدق تعمّقاً في كيفية هضم المنطق وتسليطاً للضوء على ميّزات التصور عند الفارابي.

٣ — لم تختلف نظرية تقابل القضايا عما كان عند أرسطو، مع فارق بين الاثنين كان مداه تأكيد الفارابي على جانب مادة القضية ومدلولاتها في الواقع المحسوس، بينما سعى الإتجاه الأرسطوي الى تثبيت التوجه الصوري الشكلي مع الأخذ بمضمون بعض القضايا.

٤ — كشفت اعادة ربط مدلولات المصطلحات العربية عن ترابط في عالم المعاني اللغوي، هو بمثابة عالم معرفي فلسفي يستند على تجربة المحسوس واطلاق الاسم من خلال هذه التجربة، ثم استخدامه في مجرى تجريدي، لكنه يرتبط في أساس دلالته بمعاني فنيّة تعبّر عن تجربة خاصة ونمط من الذهنية عايشت ظواهر وفسّرتها على نسق معيّن ودرب في التفكير والسلوك والرؤية.

---

١. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٩٣ و٢٣٤ و٣٦٨.

٥ — افتنَّ المناطقة والفارابي بالمجرّب والمحسوس والمشخّص والمعيّن واعتمدوه منطلقاً للتصور والتصديق. ويظهر ذلك في منحى الإعجاب بأبحاث أرسطو الطبيعية والماوراء طبيعية، التي تعالج مسائل وجودية ومادية. ولم يقتصر كتاب العبارة على الشرح الصوري للصدق والكذب في علاقات القضايا أثناء تقابلها حملاً كانت أو ذوات جهة، بل اعتمد الشرح في الجانب المادي المجرّب والواقعي.

٦ — شكلت دلالة بعض المصطلحات معاني دينية دخلت على الدلالة الحسيّة الأولى للفظة وقد غيّرت مجراها ممّا ساعد المصطلح على العبور من المحسوس الى المدلول الاسلامي المجرّد أحياناً، محطة أولى، ومن ثمّ إلى المدلول المنطقي، محطة ثانية تصورية... فلا عجب أن تكتسب بعض المصطلحات خصوصيات ودلالات دينية محض كان لها أبعادها وفلسفتها الإيمانية والوجودية الخاصة.

٦. شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها

يقصد بالتحليلات الأولى هنا كل من كتب الفارابي التالية : كتاب القياس والقياس على أدلة المتكلمين وكتاب التحليل. وهي تعالج بمضمونها تقريباً شيئاً مما جاء عند أرسطو في التحليلي الأول مع زيادة من الفارابي اختصت بالأقيسة الشرطية التي اخذها عن الشراح ، وبالكثير من الدلالات الاسلامية والمعاني والألفاظ التي تأثر بها تبعاً لبيئته وثقافته وتوجهه. وقد ظهر ذلك جلياً في القياس على أدلة المتكلمين.

واتجه العمل هنا وجهتين : وجهة الشرح والمقارنة مع أرسطو ووجهة مقابلة الشروح الفارابية عينها ابرازاً للاتفاق والتغير في المصطلح والمفهوم بين كتاب وآخر.

صدّر الفارابي كتاب القياس الذي احتوى على ثمانية عشر فصلاً بضعة جمل تبيّن مفهومه وغرضه من الكتاب معتبراً أن هذه الشروح تُفضي الى إحصاء الأقاويل وكيفية تركيبها وصولاً إلى إثبات رأي أو إبطاله ، أي استخراج نتيجة صدقاً أم كذباً. وقد سمّيت هذه العملية التصديق. على أن ربط هذه الأقاويل يُسمّى قياساً مثلما يسمّى دلائلاً عند قوم. وهَدَفَ القياس على أدلة المتكلمين ذو الفصول العشرة الهَدَفَ ذاته، كما صرّح الفارابي إضافة إلى إشعار الناس بكيفية رد الأقيسة الجدلية والفقهية الى الأقيسة المنطقية. ولعلّ قول الفارابي : «إن المطلوب من الكتاب جعل صحيح القياس لا يعاند من جهة الصورة والتأليف» ، خير معبّر عن اتجاهات المسلمين بتبنّي القالب الأرسطوي المسمّى السلجستي (Syllogisme) آلة ومعياراً. وكان أن صرّح بذلك الإمام الغزالي لاحقاً وعلناً ونظّم كتباً في هذا الغرض وتلك الغاية.

أما إذا توقفنا عند مصطلحي القياس والدلائل فإننا نجد أن القياس لفظ متداول جذره «قَيَسَ» : وقاس الشيء يقيسه قيساً وقياساً إذا قدّره على مثاله[١] .

والقياس عبارة عن التقدير وعن رد الشيء الى نظيره ، وفي الشريعة عبارة عن المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص عليه الى غيره وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم[٢] .

ويستعمل القياس في التشبيه أيضاً وهو تشبيه الشيء بالشيء. وحجّية الفقهاء والمتكلمين في القياس استنادهم على قول الله : واعتبروا يا أولى الأبصار ، لأن الاعتبار هو النظر في الثابت أنه لأي معنى ثبت وإلحاق نظيره به واعتبار الشيء بنظيره عين القياس[٣] . أي تقدير النظير أو المشابه بالأصل الثابت ، وذلك بإيجاد صلة وصل أو مؤثر أو مناسب بينهما. وهذا ما سمّي التفتيش عن العلة ومن ثمّ التعليل. فالنظرة الأخيرة تحمل أبعاداً كمية تدرس حالة مفردة معيّنة وتردّها إلى أصل ثابت بحيث تقدّر وتقيس الحالة على الأصل ، عبر تعلّق الاثنين بعلة ما أو مؤثر أو علامة. لذا نقول نقيس حال على حال. أما القياس السلجستي الأرسطوي فأخذ أبعاداً ومعايير اضافية ، ستعالج لاحقاً.

ولفظ الدلائل من دَلَل لغةً ، بمعنى انبسط ، والدليل ما يستدل به ، ويقال دلّه على الطريق ، ودَلَلْت بهذا الطريق عرفته[٤] .فالدليل هو المرشد ،وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[٥] .

ويجمع الدليل على دلالة لا على دلائل إلّا نادراً. والدليل عند الأصولي هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[٦] .

واستناداً إلى هذه الشروح تقترب لفظة الدلائل من مفهوم الطريقة السليمة التي تُفضي إلى مطلوب ونتيجة. ولاسيما أن السلجستي الأرسطوي عبارة عن نظم وتأليف وشروط تركيب تُفضي إلى استخراج نتيجة من مقدمات.

---

١. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٦ ، ص ١٨٧ .
٢. الجرجاني ، كتاب التعريفات ، ص ١٢٢ .
٣. الكفوي ، الكليات ، ص ٢٨٤ .
٤. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٢٤٩ .
٥. الجرجاني ، التعريفات ، ص ٧٢ .
٦. الكفوي ، الكليات ، ص ١٨١ .

فلعلّ الاستدلال هو الطريقة إلى المطلوب. وبناء على ذلك صوّر بعض الأوروبيين الاستدلال على نحو يجعل مفهومه أعم من الاستنتاج والبرهان والاستقراء والقياس السلجستي باعتبارها أشكالاً مختلفة لطريقة التوصل إلى مطلوب ما، حيث استخدم تعبير (inférence) [١]. ولا غرابة إذا استخدم الفارابي لفظ الدلائل، علماً أن معاني هذه اللفظة لا تقتصر على طلب الدليل بل في عمقها هي الدرب الذي يوصل إلى مطلوب ما، أي عملية ربط معنيين أو أكثر. وإذا كان دور القياس بيان تركيب القضايا وكيفية تأليفها وتعداد أصنافها وضبط المقدمات الجدلية والفقهية في قالب منطقي صوري. فإن كتاب التحليل لعب دوراً آخر عند الفارابي تمثّل فيما أعلنه عن كيفية إيجاد قياس كل مطلوب والسبيل إلى ذلك، أي معرفة كيفية وضع المقدمات وشروط ترابط الحدود والقضايا واستغراقها وأوضاع الصدق والكذب فيها تقابلاً وقياساً مع ذكر مواضع الاستدلال المختلفة.

والتحليل قيل فيه أنه «تكثير الوسايط وإعادة المقدمات من الأسفل إلى الأعلى» [٢]. ومثال هذا القول ما أورده الفارابي في الأقيسة المركبة. وربما عنى القول بعداً أعمق ذهب الى النظر في الجزئيات والحدود الصغرى والمعيّنات، أي جزّأ الأشياء الى صغائرها وصولاً من ثمّ الى التدرج نحو الأعلى. بمثل ما بدأ المسلمون الأقيسة من المقدمة الصغرى الى الكبرى فالنتيجة، وبمثل ما عمله الفقهاء من التركيز على المستجد والفرع ثم ربطه بالعام والأصل. فالتحليل هو التوجه نحو الأسفل، والأسفل على الأرجح تعبير عن المعيّن والمحسوس. علماً أن كتاب التحليل الفارابيّ ينظر إلى المقدمات الكلية، ويستعمل جزئياتها مقدمات مع ما يرافق ذلك من تصور واستغراق وتحديد حدود الأسماء. وبهذا المنحى تجتمع المعاني تقريباً حول ما عرّفه أبو البقاء سابقاً.

بدأ الفارابي كلامه في القياس على أدلة المتكلمين بالتمييز بين لغات الشعوب ومفاهيمها وصناعاتها. واعتبر أن كل عقليّة وكل علم لها مصطلحات تخصّ أهل لسان تلك العقلية وذلك العلم. إذاً، لا بد من التعبير عن علم ما، ولاسيما المنطق بألفاظ

---

١. Lalande, Vocabulaire Technique, pp. 510 - 511

٢. الكفوي، الكليات، ص ١٠٧.

مشهورة عند أهل اللسان العربي لأن أرسطو عندما وضع المنطق عبّر عنه باليونانية وساق أمثلة تخصّ أهل هذا اللسان. وهذا الإدراك من قبل الفارابي له أهميته ودوره المُمَيَّز، باعتبار أن اللغة اليوم نفهمها على أنها بنيان متكامل المبنى والمعنى؛ وهو صورة صادقة عن نشاط ذهنية معينة وعطاءآتها. لذا لفتنا الإنتباه مراراً الى مدلولات العربية وتمايزها، إذ هي تختص بذهنية أهلها. ثم إن المعلم الثاني افتتح شرح القياس بتعريف القضية التي أفرد لها فصلاً في كل من كتابيه[1]. ونظر إلى تركيب القضية على أنه قول حكم فيه بشيء على شيئ وأخبر فيه بشيئ عن شيئ. بينما جاء الشرح عند أرسطو فيما نُقل الى العربية كما يلي: «المقدّمة هي قول موجب شيئاً لشيئ أو سالب شيئاً عن شيئ». والجلي أن هناك فرقاً بين حكم لشيء على شيء أو إخبار شيء عن شيء وبين إيجاب أو سلب. لأن لفظ الحكم له خصوصية وأبعاد اسلامية. إذ الحكم في اللغة هو «الصرف والمنع للإصلاح... ومن فوله تعالى: أحكمت آياته أي منعت وحفظت عن الغلط والكذب والباطل والخطأ والتناقض... وفي اصطلاح أصحاب الأصول خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتصاد أو التخيير»...[2]، والحكم «عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين»[3]. فالحكم يعني القضية الشرعية، وقول الله الذي لا مرد له، وهو المنزّه عن الغلط والباطل والخطأ. فهل استعمل الفارابي الحكم تجوّزاً أم بقي الأمر في نطاق الاصطلاح الشرعي، حيث أضيفت عبارة الخبر لتدلّ على حال لغوية. ولاسيما أن الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب[4]. ويأتي الخبر بمعنى العلم أيضاً[5].

وإذا ما قارنّا هذه الدلالة بلفظتي الإيجاب والسلب لوجدنا أن الإيجاب والسلب اشارتان رياضيتان تعبّران عن أبعاد كمية. فالإيجاب يؤدّي في القضية الى دخول حد ضمن آخر بمعنى الشمول، والسلب إلى إبعاد حد عن افراد آخر، بمعنى الشمول

---

١. اشارة الى كتاب القياس وكتاب القياس على أدلة المتكلمين.
٢. الكفوي، الكليات، ص ١٥٧.
٣. الجرجاني، التعريفات، ص ٦٤.
٤. الجرجاني، التعريفات، ص ٦٦.
٥. الكفوي، الكليات، ص ١٧١.

السلبي. ولعلّ الترجمة الفرنسية تظهر ذلك واضحاً خلال شرحها ومصطلحاتها[١] لهذه الفقرة.

ينتقل الفارابي بعد ذلك إلى أنواع القضايا فيشير إليها بحسب موضوعها وسورها، لكن التعبير اختلف بين كتاب وآخر. ففي القياس جاء لفظ المعنى الكلي أو الشخصي، بينما ورد في القياس على أدلة المتكلمين لفظ الكلي العام المعيّن أو العين، إن كان للفظ الموضوع أو المحمول.

فالكلي يعبّر عن الكل المجموع الشامل للأفراد. والكلية لغة هي الصالحة لقبول الكثرة. وكل ذلك يشير إلى الجمع والشمول الماصدقي. أما العام فإنه ينزل المعنى منزلة الألفاظ الأصولية الفقهية، إذ العموم الشمول. والعام كل تعبير ينتظم جمعاً سواء كان لفظاً أو معنى، مثال الأول رجال ومثال الثاني من وما من الأسماء الموصولة وقوم وجن وإنس من الألفاظ الدالة على الجمع[٢]. أما المعيّن المحسوس الذي يرى بالعين ويحدّد بالحس فكنا أشرنا إلى أبعاد لفظته سابقاً، وذكرنا أنه يرادف الجوهر بمعنى ما له قيام بذاته. وهو يقال في الأصول على الأفراد وعلى العين المحدّدة.

وبهذا نرى إدخال المصطلحات الإسلامية إدخالاً مباشراً في المسائل المنطقية. ثم إن الفارابي يذكر سور القضية وأنواعها بالتفصيل والتسلسل تمهيداً لمقابلة القضايا وعكسها ونظمها في قياس على اختلافاتها.

ينتقل الفارابي في تقابل القضايا لتحديد الصدق والكذب فيها والحال عينها في العكس. لكن الملفت للإنتباه تناول مفهوم استغراق الموضوع في المحمول أو المحمول في الموضوع ضمن بعدي المفهوم والماصدق، بحسب ما يراه المفسّرون لحقائق أبعاد منطق أرسطو. والفارابي يعبّر عن ذلك بالقول: إن الموضوع والمحمول يجتمعان في شيء أو يفترقان أو أنهما يوجدان في بعض هو بعض لهما جميعاً. إن هذا الشرح يوحي إلينا وكأن العلاقة هي علاقة تداخل وشمول، فالإجتماع في شيء يعني الوجود ضمن إطار ودائرة. حتى إذا أراد البعض تفسير ذلك أبعد من ذلك، فإننا نرى أن كلمة يوجد للشيء يحمل

---

١. Aristote, Organon III, p. 2.

٢. البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، شرح أصول البزدوي، ج ١، ص ٣٣.

في تصوره الصفة التي تطلق على أمر وتوجد في أمر لا أكثر. والبعد الماصدقي كما الصفة هما من أخصّ التصورات العربية والإسلامية[١].

وتجدر الإشارة إلى أن المعلّم الثاني في استعراضه أصناف القضايا يذكر في كتاب القياس صنف المعقولات الكلية الأول. لكنه لم يأتِ على ذكره في الكتاب الآخر. فهل كان ذلك سهواً؟ أم أن ذلك من صميم بنيان المنحى الإسلامي الذي يبتعد عن المجرّد العقلي ولا يقرّه، إذ اليقيني لديه هو المحسوس والمنصوص. ولاسيما أن المقبولات والمشهورات والمحسوسات هي ذات مصدر مشخص محسوس. علماً أن المعقولات الأول تسمّى اليوم البديهي في العقل، أي الذي يدرك بفطرة الذهن من غير أن يحتاج إلى برهان أو استدلال، أي كان شكله وتركيبه.

ومن ثمَّ فإن المعرفة تحصل بالقياس إن لم تحصل عن أصناف القضايا سابقة الذكر. والمعرفة تعبير عربي من عَرَف لغة. والعرفان العلم[٢]. والمعرّف ما يستلزم تصوره اكتساب تصور الشيء بكنهه أو بامتيازه عن كل ما عداه[٣].

عرّف الفارابي القياس بقوله هو: قول مؤلف عن مقدمات. بينما حدّد أرسطو تأليفه بشكل أدق فقال: إن الحدود الثلاثة تترتب بعضها مع بعض، وعلى صورة من التداخل. عيّنها وشرحها[٤]. وكان شرح أرسطو ينطبق على السلجستي، بينما كان تعريف الفارابي عاماً يشمل الأقيسة السلجستية والشرطية على الأرجح. على أن أرسطو يحدّد مباشرة شكل ترابط الحدود في الأقيسة بوجود حد في كل الأوسط، وكل الأوسط في حد آخر أو غير موجود في شيء منه.

وهذا التصور تصور شمولي لكيفية تداخل الحدود وشمول أحدها على الآخر، ولم يشرح الفارابي ذلك في كتابي القياس، بل وضّحه في كتاب التحليل، ولاسيما فقرة الاستغراق ووضع الحد الأوسط. وتجدر الإشارة الى ورود تعبير وجود المحمول

---

١. للمحقق، المنطق عند الغزالي، أطروحة، فصل المفهوم والماصدق.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ج ٩، ص ٢٣٦.

٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٥٠.

٤. Aristote, Organon, III, p. 13.

للموضوع في كتاب التحليل مما يعني تأثر الفارابي بنظرة الفصول المقوّمة للجنس والنوع بشكل جَليّ في تركيب القضايا، وهذا يتوافق مع تصور الصفة إسلامياً أيضاً.

كما وأن المعلم الثاني في شرحه كيفية تركيب القياس يستعمل العبارة التالية: ما حصلت معرفته عن قياس فإنه يسمى النتيجة والردف. والرِّدْفُ ما تبع الشيء في اللغة. وكل شيء تبع شيئاً فهو ردفه، وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف[١]. ولعلّ الكلمة تدلّ أيضاً على اضطرار حصول النتيجة من المقدّمات، لأن المعنى يعني التتابع فالنتيجة تبع للمقدمات.

على أن هذه النتيجة هي شيء آخر غير المقدمات عند الفارابي، بينما هي تحصيل حاصل في نظرة المنطق التجريبي الحديث لا إبتكار فيها، بل حدودها متضمنة في المقدمات.

وورد في مكان آخر لفظ الاقتران تعبيراً عن ارتباط المقدمات في كل شكل من أشكال الأقيسة. والإقتران من قَرَن لغة، وقرنت الشيء بالشيء وصلته[٢]. واللفظ يصدق في الإبلاغ غير المباشر عن بعد تصور مفكري الاسلام لعملية ترابط المقدمات، باعتبار أنها وصل بين حدود أي متعينات وصفات أو أنواع وفصول. أما شرح أرسطو لتركيب المقدمات فارتكن الى استغراق الحدود إما بشمول أحدها الآخر أو وجوده فيه، أي حلوله في الآخر، حتى أن ابن رشد شرح التركيب القياسي على هذه الشاكلة: إن معنى قولنا كل (ب) هو (آ)... إنما هو أن كل ما هو (ب) ويوصف بـ (ب) بإيجاب فهو (آ). فإذا أضفنا إلى هذا الوضع أن (ج) يوصف بـ (ب) لزم ضرورة أن يوصف (ج ب)[٣]. فالترابط هنا عبارة عن وصف مشترك وصفة تحمل.

ثم إن أسماء المقدمات في كتاب القياس اعتمدت الكلية والجزئية، الموجبة والسالبة، بينما أصبحت العامية محل الكلية في الكتاب ذي الطابع الإسلامي، أي الموجبة العامة أو السالبة العامة. وكنّا شرحنا أبعاد لفظة العام اسلامياً كما حلّت الخاصية مكان الجزئية. والخاص والخصوص من التعابير ذات الأبعاد الإسلامية أيضاً. إذ

---

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ٩، ص ١١٤.

٢. المرجع ذاته، ج ١٣، ص ٣٣٦.

٣. ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج ١، ص ١٥٣.

الخاص في الأصول : كل لفظ وُضِع لمعنى واحد على الانفراد. فإذا أريد خصوص الجنس قيل إنسان لأنه خاص من بني سائر الأجناس. وإذا أريد خصوص النوع قيل رجل، وخصوص العين قيل زيد وعمرو[١] . وفي اللغة يُقال اختص فلان بكذا، أي انفرد به، فالخاص يوجب الإنفراد ويقطع الشركة[٢] . وهذا التوضيح يميّز بين جزئي له نظرة كمية وبعد شمولي في تصور الحدود، وبين خاص يعبّر عن حد له جوهره وخصائصه في العقلية الإسلامية. لذا كان الأقرب إلى تصورات أرسطو تعبير الجزئي، والأكثر انسجاماً مع الذهنية الإسلامية لفظ الخاص. علماً أنّ النقلة عن أرسطو الى العربية أوردوا لفظ الخاص، إنما نقارن هنا ضمن تحليل المدلولات والأبعاد.

ويلاحظ أيضاً أن الفارابي سار على مسار أرسطو [٣] في الشكلين الثاني والثالث عندما عكس المقدمات وردّها الى الشكل الأول وهو أكمل الأشكال. ثم أفرد المعلم الثاني بعد ذلك قسماً لشرح الأقيسة الشرطية فركّز عناصرها وأسماءها في العربية، كما مرّ في النصوص. واستخدم الشرطي المتصل والشرطي المنفصل، وسمّي الأخير أحياناً بالمتعاند.

وكان ثيوفراسطوس (القرن الثالث ق. م) أول من ألحق الأقيسة الشرطية بقياس أرسطو السلجستي[٤] . وقيل إن أول من ظهرت على أيديهما هذه القضايا كانا ثيوفراسطوس وزميله أديموس الرودسي[٥] .

وقد ذهب (بروشارد) حديثاً بعيداً، فبرهن أن المدرسة الرواقية (القرن الثالث ق. م.) لم تتبنَّ المنطق الأرسطوي. بل أنشأت منطقاً خاصاً بها ومشهوراً، فأخذت بالأقيسة الاستثنائية والشرطية، وذلك بأن تُستخرج النتيجة من قضية مركبة تتضمن نسبة بين حدثين، يعبّر عن كل حدث منهما بقضية حملية. ومن ثمّ اعتمدت الفلسفة الأرسطوية على مسألتي الجوهر والماهية منطقاً ووجوداً، بينما اعتنت الرواقية بالأفراد

---

١. البخاري، كشف الأسرار للبزدوي، ج ١، ص ٣٠.

٢. المرجع ذاته، ص ٣١.

٣. Aristote, Organon III, pp. 21 - 22.

٤. Blanché, La Logique et son histoire..., p. 83.

٥. النشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص ٤٤٧.

والموجودات المشخّصة ، بحيث طغى الإتجاه الإسمي على تصور الحدود وتَمَّ تبنّي الحد اللفظي البعيد عن الماهية والكليات المفهومية[١] .

وضمن هذا الإعتبار احتفل المسلمون والمناطقة العرب كل الإحتفال بالأقيسة الشرطية وبالإتجاهات اللفظية لكونها تتوافق مع بنيتهم اللغوية والدينية تصوراً وفهماً واستدلالاً .

أما المتعاند الذي يدلّ على الشرطي المنفصل فإن من مدلولاته قول الجرجاني :

«هي القضية التي يكون الحكم فيها بالتنافي... كما بين الفرد والزوج»[٢] .

فالتعاند يوحي بمدلول الحكمين المتنافيين أو الحكم المجزأ الى جزئين متباينين ليفيد استدلالياً الأخذ بأحدهما . فهو عملية تنقيب بين مجموعة أشياء ، صفتها التعاند لنزع غير المطلوب وابقاء الحكم الصحيح .

وفي قياس الخلف لم يكن شرح الفارابي بعيداً عن أرسطو ولكن الأمثلة مختلفة بين كتابي الفارابي في القياس ، على ما جرت عليه العادة أيضاً في الأقيسة السلجستية .

وكان شرح المعلم الثاني للاستقراء متابعاً لأرسطو ومتماثلاً بين الكتابين الفاربيين علاوة على أن التعابير أظهرت الاتجاه الماصدقي الشمولي في بيان كيفية تكون الحكم الكلي الذي يحصل عن تصفح الجزئيات الداخلة تحت هذا الأمر الكليّ ، فكلمة الداخلة تحت ، توحي بذلك التصور الذي يرى في النتيجة العامة شمولاً لوقائع معينة . وتجدر الإشارة الى أن القياس ذا الطابع الإسلامي استخدم لفظي الاثبات والنفي ، بينما وردا في الآخر الإيجاب والسلب . والاثبات «هو الحكم بثبوت شيئ لآخر... ويطلق على العلم... والعلم إثبات المعلوم على ما هو به»[٣] . وعلى الرغم من كون الإيجاب والإثبات يشكّلان معنى واحداً ، إلّا أن استخدام كل منهما له أبعاده المعيّنة . ونرجّح من جهتنا أن للإيجاب بعداً منطقياً رياضياً يعبّر عن الكم . أما الإثبات فيدلّ على الحكم ويرمز إلى البعد الكيفي الذي يخدم في المسائل الفقهية والأحكام . والنفي يأتي أيضاً بمعنى

١. Blanché, **op. cit.**, p. 94.

٢. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٠٦ .

٣. الكفوي ، الكليات ، ص ١٣ .

السلب ويشير الى سلب الصفات وانتزاع حكم عن الموضوع، وهو يفيد في الأحكام. مثال ذلك دينياً، «قول الله تعالى: وما ربك بظلام للعبيد. إنما جيء به في مقابلة العبيد»[١]، أي جيء بالحكم لنزعه عن العبيد. فيدل النفي إذاً على نزع الحكم أو نزع الصفة عن الموضوع، وهذه وقائع الشرعيات بينما يفيد السلب في الدلالات الرياضية التي لها أبعاد كمية.

وخطى الأمر في قياس التمثيل على المنوال نفسه، ولم يخالف الفارابي أرسطو في مضمون الرأي، إلّا أن الشرح كان أقرب الى التصور الإسلامي. فأرسطو ذكر أن المثال قياس جزء إلى جزء، وذلك حينما تكون الحالتان الجزئيتان تابعتين لحد واحد وإحداهما معروفة[٢]. بينما عبّر الفارابي بالقول: «إن التمثيل هو نقلة الحكم من جزء الى جزء آخر شبيه به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر. وكانا جميعاً تحت المعنى الكلي الذي من أجله وجهته وجد الحكم للأعرف... لذا هناك فرق بين وجود الحالين الجزئيين تحت حد واحد وبين وجودهما تحت معنى كلي من أجله وجد الحكم، والفرق أن مضمون التصور هو الحكم العام النصي الذي يظهر في واقعة ولا يظهر في الأخرى، فنقيس واقعة على واقعة ويعمها الحكم النصي. وهذا أقرب تصوراً لشروح الفارابي وبيّنٌ في طيات عبارته. ولاسيما أن الحكم الإسلامي له دلالاته فهو ليس بحد كلّي متصور بل له خصائص عدة[٣].

ثم إن المعلم الثاني يميّز بين الاستقراء والتمثيل تماماً، كما فعل أرسطو، ويجتمعان على ضرورة وجود الحكم العام، إما في جميع الجزئيات أو أكثرها كما في الاستقراء، وإما في جزئي واحد كما الحال بالمثال. ولم ترد في نقل (تذاري) إلى العربية لفظة الحكم بل قيل الحد والطرف الأكبر. وهذا يفسّر لنا بعض الطابع الإسلامي في كتابات الفارابي، والذي يوضّح في الوقت عينه كيف ابتدأ المنطق منذ ذلك الحين يأخذ سمات هذه العقلية.

---

١. المرجع ذاته، ص ٣٥٥.

٢. أرسطو، منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٠٩.

٣. للمحقق، الأصول الإسلامية، ص ٤٥—٤٦.

والفارابي يعمد إلى إفراد فصل في القياسات المركبة أو في القياس مجملاً، يتحدّث فيه عن كثرة من التأليفات في المقدمات وكيفية الفصل فيما بينها وترتيبها بأقيسة ترتكز على مقدّمتين وتنتظم في السلجستي. وكان الشرح يدور حول ضرورة تبيان المقدّمات المعلومة، ولفظ المعلومة من العلم، والعلم: هو الإعتقاد الجازم المطابق للواقع. وقال الحكماء هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخص من الثاني. وقيل العلم هو ادراك الشيء على ما هو به...[١].

وقيل أيضاً: «العلم هو معرفة الشيء على ما هو به وبديهيه ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة، وضروريه بالعكس. ولو سلك فيه بعقله فإنه لا يسلك كالعلم الحاصل بالحواس الخمس... ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام: تعلّموا العلم. فإن العلم ههنا بمعنى المعلوم وقد يكنّى بالعلم عن العمل، لأن العمل إذا كان نافعاً قلّما يتخلف عن علم... والمعنى الحقيقي للفظ العلم هو الإدراك... والعلم يقال لإدراك الكلي أو المركب، والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط. ولهذا يقال عرفت الله دون علمته. فمتعلق العلم في اصطلاح المنطق وهو المركب متعدّد، كذلك عند أهل اللغة وهو المفعولان ومتعلق المعرفة وهو البسيط واحد»[٢]. وعليم وعالم وعلّام من صفات الله عز وجل لأنه جلّ جلاله أحاط علمه بجميع الأشياء باطنها وظاهرها[٣].

وخلاصة المسألة أن العلم يطلق على الخبرة والعمل والإدراك النظري المركب المعقد فهو يوحي ببعد اليقين، فالمعلومات أكثر وثوقاً من المعروفات وهي تعني الشمول والادراك الكلي. لذا فإن استعمال المقدمات المعلومة يخفي في أعماق دلالة اللفظ الإدراك الشمولي والفقه المتعمق، وهذا يتوافق مع المقدمة الكلية بحسب النظرة اليونانية، لأن الكلي أشرف من الجزئي وأقرب إلى الحقائق العقلية والمثل المجرّدة. إلّا أن الفرق يبقى فرقاً بين ماهيات وبين علوم مدركة تحيط بكل شيء أساسها التجريب، كما يظهر من الدلالات والشروح العربية والإسلامية.

وإذا عدنا إلى أقيسة الفارابي بعد هذا الاستطراد لتبيّن أن عمله انصب على أخذ

١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٤.
٢، الكفوي، الكليات، ص ٢٤٦.
٣. ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٤١٦.

نتيجة القياس مقدمة في قياس جديد وصولاً إلى نتيجة أخرى. لكن التركيز كان على ضرورة إيجاد القضية الكلية في المقدمة الكبرى إذ قال: القول المركب من قياس واستقراء يُرام به تصحيح كلية المقدمة الكبرى التي بها ضرورة يفاد لزوم النتيجة في ذلك القياس.

وأظهرت الأمثلة والشروح أن الاستعانة بالتمثيل والاستقراء لا تجدي نفعاً، وأن أكمل أشكال الاستدلال هو القياس الأرسطوي السلجستي. «فقد تبيّن أن التمثيل والاستقراء غير نافعين في أمثال هذه الأمكنة، وأنه ليس ينبغي أن يستعملا في المطلوبات التي قصد الناظر فيها أن يحصل له اليقين منها». وهذا القول للفارابي على صراحته سبقته عملية تحليل ووصف ليقينية القياس، استندت على شروط التركيب، لأنها كرّرت تعبير وجود (آ) في (ب) ووجود (ب) في (ج) وصولاً للنتيجة. والملفت للنظر القول: أن تكون (آ) موجودة في كل ذلك المعنى الذي هو (ب). لأن أرسطو نظّم الشكل الأول على هذه الصورة:

أكبر أوسط[1].
أوسط أصغر
أكبر أصغر.

فالأكبر يحلّ في الأوسط، كما هو بيّن في النظم السابق، مما يظهر الجانب الاستغراقي، أي حلول الصفة في الأصغر بالنتيجة. لكن كلمة «كل ذلك المعنى» عند الفارابي تعود لتجعل الصورة المفهومية مشوّشة. فكل المعنى يفترض وجود بعض وأجزاء، فهل الأكبر صفة وماهية، والأصغر أعيان؟ أم أن التعبير قصد الاستغراق العام. لذا لا بدّ أن نوضح هنا هذه المعضلة.

فالبعد المفهومي في المنطق يقصد به مجموعة الصفات الجوهرية والعرضية المتحقّقة في

---

١. Aristote, Organon III, pp. 13 - 20.

كل أفراد الشيء الذي يحمل عليه المفهوم[١] . وما سمّي مفهوماً (Compréhension) هو مجموعة الصفات المحمولة المعبّرة عن ذلك التجريد الذي يحمل على الأنواع حمل المثال أو الفكرة المثلى المطلقة . والماصدق (Extension) هو عدد الافراد الذين تصفهم الصورة الذهنية ويندرجون ضمنها شمولاً[٢] .

وإنّنا سنعبّر عن المفهوم بجعل الموضوع أو المعيّن مأخوذاً في الاستغراق بالصفة أو إن الصفة تحلّ في الموضوع . وسنجعل الماصدق يعتبر المحمول يشمل الموضوع بحيث يشكّل الموضوع أحد أفراده .

وبناء على ما تقدّم نعود لأرسطو فنقول إن البدء بالأكبر فالأوسط فالأصغر ترتيباً لترابط حدود القياس يعني بوضوح فكرة الحمل المفهومي وحلول المجرّد الماهوي في الأصغر بواسطة الأوسط .

وقد رتّب المدرسيون بَعْدَ أرسطو شكل القياس على أساس تضمن الأوسط في الأكبر والأصغر في الأوسط وبالتالي في الأكبر نتيجة . ولأنهم فهموا المنطق من المنظار الماصدقي على الأرجح بحيث أصبح الشكل الأول كما يلي :

أوسط أكبر
أصغر أوسط
——————
أصغر أكبر

ولعلّ الفارابي الذي تأثّر بأرسطو وشرّاحه وانطبع عطاؤه بطابع العربية لغةً والإسلام معاني وأبعاداً داخلت شروحه تلك الخصائص وحكمته . فظهر تارة ماصدقي وطوراً مفهومي ، إلّا أن العبارة السابقة التي توقفنا عندها جليّة لا يعتورها تشكيك كثير . ولا سيما أنها أكّدت على وجود (آ) أي الأكبر في الأوسط . وهذا البدء بالأكبر وحلوله في الأوسط شكّل موقفاً أميناً سار على مسار أرسطو أصيلاً فيما بيّنا .

بينما رأى ابن سينا لاحقاً أن الأصغر يدخل في — أو تحت — الأوسط ويعمّ الأكبر

---

١. Goblot, Traité de logique, pp. 112 - 116.

٢. Ibid., p. 103.

الأوسط وجميع ما يدخل في الأخير[١] . فبدأ في الأصغر بحيث يدخل ضمن الأوسط ، أي أن الأوسط يشمله.

وسلك الغزالي فيما بعد هذا المسلك مستصبحاً بالأصغر أو المقدمة الصغرى واستفتح بها[٢] . وقد حلّل حصول نتيجة القياس بالتقاء الحدين الأصغر والأكبر عبر تعدّي الحكم الى المحكوم عليه بواسطة الأوسط . وهذا فهم اسلامي يرتكز على شمول الأعم للأخص.

كما وأن ابن رشد الأقرب الى أرسطو والأوسع شرحاً له وافتناناً بآرائه وعطاءآته لم يشذّ عن هذا المسار العربي والإسلامي ، فقال : « إذا رتّب الحد الأوسط من الطرفين بأن يكون محمولاً على الأصغر والأكبر محمولاً عليه مثل ما نقول : كل (ج) هو (ب) وكل (ب) هو (آ). فيكون قد بدأ بالمقدمة الصغرى وبالأصغر أيضاً[٣] ».

والفارابي خالطت شروحه هذه النزعة العربية والإسلامية في الاستفتاح بالأصغر وهو السبّاق بين مناطقة المسلمين ، إلّا أن شروحه كانت أكثر دقة وأمانة لأرسطو . وإذا رجع القارئ الى شرحه للشكل الأول فإنّه يعثر بوضوح على البدء بالكبرى وضمن التصور الأرسطوي المفهومي : « (آ) موجودة في كل ما هو (ب) و(ب) موجودة في كل ما هو (ج) ينتج (آ) موجودة في كل ما هو (ج) » . والشرح على العكس في كتاب القياس على أدلة المتكلمين ، وهنا التعجّب ! والأرجح لدينا أن سبب ذلك عند الفارابي ومناطقة الإسلام كافة يعود إلى أثر الطابع النهجي الإسلامي الذي يسعى الى التوجه نحو الفرع والمفرد المشخص أولاً ، ومن ثمّ يتم الإلحاق بالمجرّد أو النص . وهذا البدء بالمشخص المحسوس والإرتقاء إلى المجرّد هو طابع الرواقية الإسمية واتّجاه الواقعية الفلسفية . لذا يمكن النظر إليه على أنه نظرة الى الوجود تعاين حقائق الأشياء على أنها مفردات مشخصة ومتراتبة ضمن دائرة الأعم والأخص ، الأشمل والأقل شمولاً ، أي أن هناك تشبثاً عند المسلمين في الإنطلاق من الأفراد والحالات المشخّصة التي تجتمع في

---

١. ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٣٨.
٢. الغزالي ، معيار العلم ، ص ٨٨ — ٩٠ ومحك النظر ، ص ٣١ — ٣٢ والمستصفى ، ص ٢٤ — ٢٦.
٣. ابن رشد ، تلخيص منطق أرسطو ، ج ١ ، ص ١٥٢.

دائرة محدّدة. ولم يكن ذلك مخالفاً تماماً وكلياً لأرسطو، إنما كان المعلم الأول ينظر إلى المسألة من خلال الكلي الذي يحكم الجزئيات. والشاهد على ذلك نمط المعالجة في الاستدلال الاستقرائي وفي التحليلي الثاني والطوبيقا، بحيث نقول إن خلفية المفهوم الممزوجة بالماصدق بقيت بارزة في تعبيره. إذ نظر إلى أن هناك اسبقية كلية وحملاً ماهوياً يحلّ في الأفراد ويجعلهم ضمن الحكم العام، وكان الأقرب بين مناطقة المسلمين إلى هذه النظرة الفارابي ،كما يتبيّن من بعض أمثلته وشروحه في مجمل كتبه .ولنأخذ قولاً له في كتاب التحليل فقرة الاستغراق ووضع الحد الأوسط حيث يقول: «لزم ضرورة أن يوجد المحمول في جميع الموضوع»... و«إن وجدناه مسلوباً عن حده لزم ضرورة أن يسلب عن جميع الموضوع». باعتبار أن الاستغراق في حال السلب يعني نزع الحلول كلياً.

لكن هذه النزعة في فهم الاستغراق ومتابعة أرسطو في وجهته المفهومية تجرّ الى وعي حقائق المجرّدات موجودات قائمة، فهل أخذ الفارابي بها؟ يتبين لدينا أن الفارابي أدركها وميّز بين وجهات النظر والأبعاد، والأرجح أنه لم يأخذ مفهوماً مجرّداً فهو يقول في التحليل فقرة موضع التعاند مثلاً: «إنّ قوماً يعتقدون وجود الأبيض ولا يعترفون بوجود البياض». فالبياض ماهية غير الأبيض الموجود بالمحسوسات. لذا هناك قوم يأخذون بذاك وقوم يتبنون الآخر.

والمألوف لدينا من خلاصة الموقف الإسلامي، أنه اتجه في فهم الاستغراق ضمن بعد الشمول إذ عرّف الجرجاني الاستغراق بأنه: «الشمول لجميع الأفراد، بحيث لا يخرج عنه شيء»[1] .بينما اصطلحنا عليه هنا على أنه يدلّ على المفهوم، كما ذكرنا، لذا نردّد القول إن المفهوم الماهوي لم يلقَ توجهاً وعناية من قبل الأصوليين. فجلّ نظرتهم اتجهت وجهة التقسيم والفرز والتصنيف للحدود والحمل. وبهذا تكون الماهية نظرة للوصول إلى الجنس الذي يشمل أفراداً وهكذا كُتِبَ المنطق إسلامياً، وفي قياس الفارابي على أدلة المتكلمين، إنّه تدرج من الأصغر الى الأوسط فالأكبر بشكل دوائر يحتوي

١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٥.

الأكبر الأصغر أو الأعم الأخص، ومن ثمّ نستنتج وضوح الأبعاد الماصدقية في الترتيب القياسي الاسلامي. على أن أرسطو ورد لديه هذا الإتجاه في ترتيب القياس ورأى بعضهم أنه نظّمه على أساس الشمول والماصدق[١].

النقلة والأقيسة الفقهية: وإذا ما تابعنا معاينة القياس عند الفارابي عثرنا على فصل سمّاه فصل النقلة وقصد به الاستدلال بالشاهد على الغائب. «والشاهد هو في اللغة عبارة عن الحاضر وفي اصطلاح القوم عبارة عما كان حاضراً في قلب الإنسان وغلب عليه ذكره، فإن كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم»[٢]. وشهد بمعنى حضر اسلامياً ﴿فَمَن شَهِدَ منكُمُ الشهرَ فلْيَصُمْهُ﴾[٣]، وشهد عند الحاكم أخبر[٤]. وبهذا نرى التصور عبارة عن قضية معينة قائمة محسوسة مجرّبة تخبر عن وضع ما. على أن هذه القضية المشاهدة فيها أمر ما، أي أن للخبر علة ما، بحيث يتم نقل العلة إلى أمر غائب، إما لتشابه أو تأثير أو مناسبة على ما ذكرنا سابقاً. فالشرح والمفردات والتصور جميعها هنا ذات منحى اسلامي السمة والعمل معاً. وقد عمل المعلم الثاني على نظم هذه الطرق في قياس سلجستي من الشكل الأول، كما أنه أشار بوضوح الى أن: «الأمر الذي في جميعه يصح الحكم يسمّيه أهل زماننا العلة وهو الحد الأوسط».

وعند تركيب هذا الوضع يظهر البعد الماصدقي الشمولي في التصور من خلال الشرح. يقول الفارابي: «إن وُجد الحكم في جميع ما تحته صح الحكم على جميع ذلك الأمر، وإن لم يوجد ولا في شيْ منها صحّ أنه غير موجود في شيْ من ذلك الأمر».

إن كلمة، ما تحته، تعني الأعم والأخص والشمول تصوراً وتركيباً. وهكذا تكون خلفية فهم شكل النقلة في القياس خلفية أصولية تقول بأن الحكم هو الذي اتجه القياس الى تعدّيه من الأصل الى الفرع. وقد أطلق تعبير الحكم لتمييز الآيات القرآنية التي تتعلّق بالأحكام — أي الحقوق والواجبات — من الآيات التي تتناول أشتات المجالات

---

١. Aristote, Organon III, pp. 13 - 14.
Tricot, J. Ttaité de logique formelle, Paris, Vrin, 1928, pp. 80 - 81.
البدوي، عبد الرحمن، المتطق الصوري والرياضي، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٣، ص ١٢٠.
٢. الجرجاني، التعريفات، ص ٨٤.
٣. البقرة، ٢/ ١٨٥.
٤. الكفوي، الكليات، ص ٢١٤.

العقائدية والأخلاقية والواجبات الدينية. ويشترط في الحكم الذي تعدّى من الأصل الى الفرع أن يكون حكماً شرعياً عملياً، وأن يكون معقول المعنى، بحيث يدرك العقل سبب شرعيته. فالأحكام المعقولة يمكن أن نعلّلها ونقيس عليها. على أن هناك علة في نظر المسلم مؤثرة في الحكم، كما قال الباقلاني: «إن معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو الحكم، بأن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيئ سواها»[1]. ثم أخذت العلة مجرى الرابطة والجامع بين الأصل والفرع، وعبرها تعدّي الحكم من الأصل الى الفرع ومن الفرع الى الفرع ومن الشاهد الى الغائب. فكان التشبيه يهدف الى المقارنة بين الأصل والفرع تحت وطأة التشابه بينهما في المعنى أو اللفظ من إيماء ومناسبة. ثم كان التعليل الذي يربط الفرع بالأصل لعلة في الحكم منصوصة أو مستخرجة بالعقل والإجتهاد. والأبعد من ذلك أن سبب الإنتقال وتعدية الحكم عدم اعتراف المتشددين من المسلمين في القضية الكلية، وقد ظهر ذلك عقب عصر الفارابي على يد ابن تيمية (٦٦١— ٧٢٦هـ) الذي رأى أن البرهنة أساسها جزئي لا كلّي ومنطلقها الحس التجربي وليس العقلي. كما إن تصور المعيّن بنظره اجدى من تصور كله العقلي الوهمي والبعيد عن المشاهدة. فالمشاهدة والشاهد هما المجرّب المحسوس الذي ردّد وصفه الفارابي. ويصرّح ابن تيمية علناً أنه إذا كانت الجزئية أصل الكلية فإن الإنسان يقيس بجزئي على جزئي[2]. وهذا القياس هو تقريباً قياس التمثيل، وعند ضبطه في السلجستي نعود إلى حكمه العام، أي القضية الكلية أو الحكم النصي الذي يعمّم ويشمل أحكاماً ووقائع.

إن هذه الإلمامة السريعة توضّح لنا مدلولات تلك الألفاظ والتركيبات التي عرضها الفارابي. وقد ذهبنا فيها الى بعض الشروح وضعاً للقارئ في مجرياتها ووقائعها بياناً لخلفياتها وسبراً لغورها. علماً أنها كانت متداولة على أيدي أئمة الأصول قبل عصر

---

١. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٦، ص ١١١.

٢. ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ص ٢٣٤.

الفارابي ، لكنها لم تبلغ شأو هضم القياس المنطقي ودمجه بالأصول وضوحاً وعلانية ،إلّا على أيدي الإمام الغزالي لاحقاً.

وإذا انفلتنا من هذه الشروح وعدنا الى مواضع النقلة عند الفارابي وجدنا اصراره على رصف كل أشكال الاستدلال ضمن معطى القياس ، وكأن القياس هو المعيار وعثرنا عنده على أمثلة تتعلّق بأمور تجريبية وطبيعية وفلسفية أُكثر من كونها قضايا تخصّ الشرعيات والدين.

ولِنُسْلِسَ الرأي تلخيصاً لفصل النقلة بحسب ما وضعه الفارابي فنقول : إذا تمّ فحص المحسوس والنظر إليه بوضع نشاهد فيه أمراً يصح وجوده لجميع أمر ما ، بحيث يشابه به المحسوس الغائب عندها تمكن النقلة مع المحسوس المشاهد الى الغائب.

مثال ذلك : أن يُجعل المحسوس حداً أوسط في أحد الأشكال كالقول : هذا البنّاء فاعل وهو جسم فيلزم أن يكون الفاعل جسماً في النتيجة. وتفصيل ذلك أن الفاعل بنّاء ، والبنّاء جسم ، وهكذا الخياط والصانع والزارع. فكل منهم نوع من أنواع الفاعلين يقوم شخص البناء المجرّب المحسوس مقامهم ، ويكون حداً أوسط ، ومن ثمّ نصل إلى نتيجة أن الفاعل جسم.

وهناك طريقة نعلم فيها الحكم الذي يطلب بالغائب ، ثم ننظر في أي محسوس يوجد ذلك الحكم ، فإذا علمنا المحسوس الذي فيه ذلك الحكم بلغنا الأمر الذي به شابه الغائب ذلك المحسوس.

وكل هذه الشروح تتبلور اسلامياً في الفصل الأخير عند الفارابي المسمّى المقاييس الفقهية.

علماً أن القياس الفقهي جاء عند أرسطو[١] في آخر التحليلي الأول ،كما يذكر الفارابي ، على أن المعلم الثاني يضع للمقاييس الفقهية أربعة مبادئ :

١ ــ الكلي المفروض على أنه كلّي ، ومثاله : كل خمر محرّم. فمتى صحّ في شيء أنه

---

١. لتوضيح الأمر عند المعلم الأول يمكن مراجعة البرهان بالمثال والبرهان بالاباغوجي في المقالة الثانية من التحليلي الأول.

خمر حكم عليه بالحرام. وهذه نقلة بقياس من الشكل الأول. لأنه إذا ما رُكِب لقيل: كل خمر محرمة، الذي في الإناء خمر، إذاً ما في الإناء محرّم. هذا تفسير الفارابي الذي يسهب فيه ويقدم جملة من الآيات القرآنية التي ينظمها باقاويل جازمة جاعلاً منها مقدمة كلية مقبولة. فالبنيان، كما يبدو هنا سلجستي أرسطوي، والمثال اسلامي. ثم جاء الغزالي بعد ذلك ليجمع بنيان التعليل الإسلامي والتركيب السلجستي فرأى أن النبيذ محرّم قياساً على الخمر والعلة الجامعة أو الحد المشترك الإسكار. ويمكن أن يوضّح الأمر في الميزان العقلي، أي القياس، في مقدمتين جليّتين تراعيان التركيب الصوري، وذلك بالقول: الخمر مسكر محرم والنبيذ خمر، فالنبيذ مسكر محرم[١]. بينما رفض ابن تيمية ترتيب الآخذين بالمنطق ونظمهم مسائل الفقه، لاغياً ضرورة الحد الأوسط والعلة، معتمداً التجربة وبديهة العقل للوصول الى الاستنتاج، قال: «من أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم— النبيذ مثلاً—. فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم، ولكن لا يعرف هل هذا المعين مسكراً أم لا؟ لم يحتج إلّا إلى مقدمة واحدة، هو أن يعلم أن هذا مسكر. فإذا قيل له: هذا حرام، فقال: ما الدليل عليه؟ فقال المستدل: الدليل على ذلك أنه مسكر. فقال لا نسلّم أنه مسكر، فمتى أقام الدليل عليه أنه مسكر تمّ المطلوب»[٢]. وهذا الموقف معارض تماماً لما فعله الغزالي من حصر البرهان في تركيب وتشكيل ضابطين، ومناقض لتبنّي فلاسفة المسلمين المنطق، معتبراً إيّاه علماً غريباً عن الإسلام ومعانيه وبديهة العقل. وإذا كانت المقارنة هنا لبيان المواقف إلّا أن ذلك لا ينكر عمل الفارابي الرائد في تطبيع التركيبات القياسية بالمعاني الإسلامية والفقهية.

٢ — الكلّي المبدّل بدل الجزئي، ومثاله: السارق ينبغي أن تقطع يده. وجاء القول مكان بعض من سرق، أي السارق بربع دينار، على زمن الرسالة، وتحول البعض الى الكل فغدت قضية كلية. على أن هذه المسألة لها اجتهادات فقهية من الوجهة الإسلامية، وفيها آراء عدة ليس المجال يتسع لاستعراضها. لكن المهم من بلورة

---

١. الغزالي، محك النظر، ص ٣١.

٢. بن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٦٨.

فكرة المعلم الثاني هنا التمييز بين هذه الشروح الإسلامية وبين شرح أرسطو العقلي البحت، والذي بنى عليه النقلة ابراز هذه المعاني في العربية.

٣ — إبدال الجزئي بدل الكلي، ومثاله: حُرِّمَ أن يقال للوالدين أف. وهذا قول لا يخصص بالأفِ بل يقصد به تحريم عام، وهو التبرم بالوالدين حرام. وبهذا كل ما يتبيّن أنه تبرم بالوالدين يعتبر حراماً. وهكذا جعلت المقدمة الجزئية كلية، ويمكن نظمها في الشكل الأول. على أن هذه المسألة يثيرها الفقهاء والأصوليون المسلمون من زاوية دلالة اللفظ، وتسمّى دلالة النص والأولى. ومفادها أن الحكم يحكم بواقعة وله ألفاظ محدّدة لكي يفهم منها واقعة أخرى. أما الفارابي فقد عالجها في إطار الشكل المنطقي وأثارها بشكل رائد عند المناطقة.

٤ — المثال يكون بأحد أمرين متشابهين يحكم على أحدهما بحكم من جهة ما هو موصوف بالشيء الذي شابه به الأمر الآخر. ومثاله: البر مشابه للأرز في كونه مأكولاً ومكيلاً. فإذا حرّم التفاضل بالبر يحرم التفاضل في الأرز. والمعلم الثاني يتبنّى موقف أرسطو الذي يرى أن قياس المثال نقلة من جزئي مقرون بكلي إلى جزئي آخر. فالمأكول والمكيل محرم فيهما التفاضل. وهكذا نكون قد قربنا من مقدمة كلية تضم أجزاء برأي الفارابي. بينما لم ينطلق الأصوليون من تسخير الأمثلة الفقهية لضوابط المنطق العقلية بشكل صارم، بل سعوا إلى الخوض في المسائل والمعاني ولاسيما المتأخرين منهم. فمثلاً قال الغزالي: «إن الوتر ليس بفرض لأنه يؤدّى على الراحلة...» وقد عُرِّفَ ذلك باستقراء الحالات الجزئية. فإنه رأى: «القضاء والإداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدّى على الراحلة»[1].

ومثال آخر يمنع قياس المثال عندما يذكر صاحب الشرع ما يمنع إلحاق العلة بالحكم، عندها لا يحق قيام قياس جزء على جزء. مثال ذلك: إذا أصاب بول الصبي

---

١. الغزالي، محك النظر، ص ٦٢. أما شرح هذه المفردات فهو: **الوتر**: صلاة الركعة الواحدة. **الفرض**: الواجب القرآني والسنة اللاّزمة للعبد المؤمن. **القضاء**: ما أحكم عمله وتمَّ، أي الصلاة التي تمّ وقتها. **الراحلة**: الابل التي ترحل. **الآداء**: أدّى أفعل وأوصل، أي الصلاة التي تمّ القيام بها. **المنذور**: النذر والنحب، أي الصلاة التي يجعلها الإنسان على نفسه نحباً واجباً.

ثوباً ما يكفي رشه بالماء. وبالوقت نفسه لا يمكن إلحاق الصبية به. لأن الرسول (صلعم) ذكر أن الصبية بخلاف الصبي فحسم الأمر[١]. أي سقطت العلة فمنع قياس الحال على الحال وسقط الالحاق.

ومن ثمّ قياس التمثيل له شروط عند الأصوليين أهمها أن تكون المقدمة الجزئية فيه ملحقة بالأصل وتتمتع بارتباط فيه. وحتى يتحدّد الارتباط يتم القيام بعملية ثانية وهي حذف بعض الأوصاف غير المشتركة مع الأصل باستخدام السبر والتقسيم. والسبر استعراض الأوصاف مثلاً والتقسيم إسقاط بعضها وابقاء بعضها الآخر، بعملية تشبه القياس الشرطي المنفصل، إما هذا وإما ذاك. مثال ذلك: يقال قارب الأعرابي أهله في رمضان فلزمته الكفارة. فمن زنى كان أولى أن تلزمه الكفارة، لأن مقارفة الأهل حلال، خلافاً لمباشرة الأجنبي. وهكذا ترد مباشرة الأهل الى الزنى، فتقاس، حال جزئية على حال أخرى، ثم تحذف أوجه الإختلاف بين الحالين، فالذي يحذف مقاربة الأهل وتبقى الكفارة لازمة. علماً أن مقارفة الأهل أولى بالاسقاط والحذف من وجوب الكفارة. فالقياس هنا يسمّيه الفقهاء قياساً، والمتكلّمون رد الغائب الى الشاهد[٢].

وبهذا يمكن القول إنه إذا وجد وصف مشترك بين الحكمين وجب أن يكون هناك دليل على هذا الوصف وأنواع الأدلة هي: «أن يشير صاحب الحكم وهو المشرّع إليه ــ أي الدليل ــ كقوله في الهرة إنها من الطوافين عليكم... الثاني أن يكون ما فيه الإجتماع مناسباً للحكم... الثالث أن يبيّن للوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة، قياس العنب على الرطب واجتماعهما في توقع النقصان ــ الأول يتحول الى زبيب والثاني الى تمر ــ ويقدر أن ذلك لم يعرف بإضافة لفظية من الشارع بل عرف باتفاق من الفريقين... والرابع أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ولا منفصل، لأنه الأكثر، وما فيه الافتراق شيئاً واحداً، ويعلم أن جنس المعنى الذي فيه الافتراق لا مدخل له في هذا الحكم... الخامس هو الرابع بعينه، إلّا أنّ ما فيه الافتراق لا يعلم

---

١. المرجع ذاته، ص ٩٠.

٢. الغزالي، معيار العلم، ص ١٠٥.

يقيناً أنه لا مدخل له في الحكم بل يظن ظناً... السادس أن يكون المعنى الجامع أمراً معيّناً متّحداً ، وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيّناً. مثاله قولنا : الوضوء طهارة حكمية عن حدث ، فتفتقر إلى النيّة كالتيمم ، فقد اشتركا في هذا وافترقا في أن ذلك طهارة بالماء دون التيمم...»[1].

وخير مثال ساقه ابن تيمية على تبنيه قياس التمثيل ذكره المثال القرآني : إن الشمس آية النهار[2]. ﴿وَجَعَلْنَا الليلَ والنهارَ آيتين فَمَحَوْنا آية الليلِ وجعَلْنا آيَةَ النَهارِ مُبْصِرَةً﴾[3].

فالعلم بطلوع الشمس ذاته يوجب العلم بوجود النهار. علماً أنه تظهر هنا مظاهر السبب والعلامة. على نوع من التقسيم والحذف، إلّا أن ابن تيمية اعتبر المسألة استدلالاً بحال على حال مستمداً ذلك من العمق القرآني.

إن هذه الأمثلة التي نضجت عند المسلمين ضمن ترتيبها في السياق القياسي تمّت معالجتها استناداً الى عدة أبعاد منها اللغوي والديني والإجتهادي العقلي. ولم تتوقف عند تطويع الأمثلة للنظم المنطقي العقلي. كما فعل الفارابي. إلّا أن فضله يكمن في كونه أول من خاض غمار هذه المسائل ضمن معالجات منطقية وفي نطاق المعاني اليونانية بتركيباتها وأبعادها. فلا يمكن القول إن محاولته كانت نقلاً عن أرسطو. كما لا يمكن اعتباره في جانب المجتهدين الأصوليين، فهو من مناطقة الاسلام الذين طبعوا الأبعاد الأرسطوية بخصوصيات اسلامية ، وربما كان من الأوائل رائداً ومتميّزاً.

وإذا ما رجعنا بعض الشيء الى معالجة المقاييس الفقهية عند المعلم الثاني فإننا نعثر على تعقيب له في محاولته جعل الكلي بدل الجزئي والجزئي بدل الكلي، واعتباره أن كل نقلة في النهاية تصل الى وضع قضية كلية وتركيب قياسي. على أن التصحيح وصولاً الى القضية الكلية الأسلم يمكن أن يمر بطريق تصفح الجزئيات ، فأي كلّي وجد في جميع جزئياته ذلك الحكم علم أن ذلك الكلي هو الذي قصد بذلك الأمر. وهذا موقف أرسطوي تقريباً يجعل الكلي حكماً يعمّ جميع الجزئيات ، فهو يبدأ بالكلي المفترض

---

١. المرجع ذاته ، ص ١٠٩ — ١١٢.
٢. ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ١٥٤.
٣. الاسراء ، ١٧ / ١٢.

ويُثبت بعد ذلك صحته ، وإذا ما عدنا الى أرسطو لرأينا أن الجزئية (ج) تعمل لتبيّن أن الكلية (آ) موجودة في الأوسط (ب) الذي يربط (آ) في (ج)[١] . فالكلية مفترضة واستقراء الجزئيات يأتي ليؤكّد صحتها ، أي هو نوع من قلب القياس ، من النتيجة وصولاً لصحة المقدمة الكلية[٢] .

أما الإستقراء التجريبي فهو يصل الى الحكم العام بعد تجربة الجزئيات ولا أسبقية في الحكم سوى الفرض . وهذه القاعدة الكلاسيكية درج عليها منطق العلوم الحديث منذ (جون ستوارت ميل ، ١٨٠٦ — ١٨٧٣) ، الذي وصف في كتابه (system logic) الطرق الاستقرائية وأشكال اختبار الفروض . ويقال إن فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦ م) كان سباقاً إلى وضع نظرية الاستعلال ولاسيا في مجال الطبيعة تطبيقاً ومعينات . وكان في أورغانونه الحديث مبدعاً في مجال استخراج الأحكام والسياقات أو الطرق ، ولعل أبرزها وأكثرها أصالة بيكونية ما سمي جدول الغياب أو طريقة الخلاف[٣] .

إن غرض الفارابي ليس طبيعياً بل هو اعتناق نظرية الاستقراء الأرسطوية وتطبيق الأمثلة الاسلامية عليها . وقد صرّح بمثال قال : يمكننا نفي مقدمة كلية ، فنقول : إن كل مكيل محرم . وبعد استعراض أنواع وأجزاء المكيل يتبيّن أن الجص غير محرم فلا تصح المقدمة .وعلى الرغم من كون هذا الطريق استخدم في الإبطال ، إلّا أن انطلاقته وضعت نتيجةً ،رغبةً في أن تقرّ بمقدمة كلية ، لكن الاستقصاء ، أي استقراء الجزئيات أبطلها . وفي تحليل طريقة التصفح وعملها لم يخرج المعلم الثاني عن لبّ تصور الاستقراء الأرسطوي . وأخيراً بقيت الأمانة لأرسطو متجلّية في خاتمة المقاييس الفقهية عند الفارابي إذ قال : إن المبادئ الأُخر إنما تكون أن يستنبط بها المطلوب ويستفاد بها حكم ما هو غير معلوم الحكم من أول الأمر متى رجعت الى المبادئ الكلية وكانت قوتها قوة الكلية ، أي أن المقاييس الفقهية ولو كانت جزئية ، إلّا أن مرجعها الكلي فمنه تُستنبط .

---

١. أرسطو ، منطق أرسطو ، ج ١ ، ص ٣٠٧ .

٢. Blanché, La logique et son histoire, p. 80.

٣. Brük, A. Th., Francis Bacon, Neues Organon der Wissenschaften, 1830, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.
ومقالة الأب فريد جبر في دائرة المعارف ، الارغانون ، مج ١٠ ، ص ١٢٥ — ١٢٧ .

والاستنباط لفظة عربية لها دلالة اسلامية تتمتع بأبعاد لا بدّ أن نشير إليها. ويحاول أن يقابلها البعض بلفظة (déduction) الأوروبية التي تعني فيما تعنيه الاستخراج من الكلي الى الجزئي بمعنى عملية استنتاج الخاص من العام. واللفظة في جانبها اللغوي تشير الى نوع من الاستخراج بحسب شرح المعجم الفرنسي لدلالتها[١]. أما الاستنباط في العربية من نَبَطَ، والنبط الماء الذي ينبط من قعر البئر. واستنبط منه علماً وخبراً ومالاً: استخرجه[٢]. والاستنباط استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[٣]. واستعملت كلمة استنباط في استخراج مناط الحكم وتكتسي هذه العملية دوراً وفعلاً مهمّين في الإجتهاد الفقهي، وخلالها تتمّ عملية التفتيش عن العلة[٤]. وكان أن أُطلق الاستنباط على عملية استخراج الفرع من الأصل، أي الخاص من العام النصي.

لذا يمكن للمرء أن يقارب بين دلالة الاستنباط وبين معنى الاستنتاج من الكلي الى الجزئي. لكن لفظة الاستنباط تضيف معنيين: أولها: التصور الإسلامي في كون القضية النصيّة قضية عامة كلية في معظم الأحيان. ثانيهما: إن فكرة أخذ الماء من البئر في دلالة اللفظة لغوياً تعني استخراج أحد مصادر ومنابع الحياة، ولاسيما أن للماء والنبع والعين أبعاداً في ذهن العربي والسامي عامة. وهنا تطابق معنى النص الحاصل عن الخالق، جل جلاله خالق كل شيء، مع مفهوم نبع الحياة الآتي حسّياً من تجربة العربي. علماً أن النص صادر عن نبع الحياة عقلياً وإيمانياً، وهو الله. ولاسيما أن هذه المسائل تحدث في لاوعي الجماعات والمفكرين في معظم الأحيان وإبان تداولهم في هذه المصطلحات ونتيجة لتشبعهم بمختلف هذه المفاهيم، من ثقافتهم القائمة في عصرهم ومن المنقضية الآتية من سلفهم. وخلال ذلك تتسع دائرة مدلولات الاستنباط وتنتقل من دلالة الى دلالة، لكن بين الاثنين عادة نقطة عميقة وبُعدٌ واحد على الأرجح.

نكتفي بهذا العرض والتحليل لقياس الفارابي، وننوه بالوقت عينه بهذا الجهد البدئ

١. Lalande, Vocabulaire technique et critique, p. 204.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٤١٠.

٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٤.

٤. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٣٧.

(original) في طبع المنطق ببعض المعاني والمفردات والأمثلة والمصطلحات العربية والإسلامية. وتجدر الإشارة الى أننا سلّطنا الضوء على الأقيسة وأبعادها ومفرداتها، لكننا لم نتوقف طويلاً عند الأقيسة الشرطية باعتبار أن تلك الأقيسة، كما عرضت لدى المعلم الثاني كانت مماثلة لما جاء عند الشراح تركيباً وفهماً وتصوراً. لكنها لم تنعم بالطابع الإسلامي كثيراً مثلما لقيت الأقيسة السلجستية. ولاسيما أن الأقيسة الشرطية عند الأصوليين حفلت بالمقام السديد ولقيت عناية ودوراً مهماً في الفقه ومسائله ساعد على الاستدلال والاستنباط. حتى أن الغزالي ذهب بعيداً فأعلن أن الشرطي يمكن استخراجه طريقةً من القرآن الكريم ذاته. وكان مثاله التالي: «قوله تعالى في تعليم نبيه عليه السلام ﴿قل من يرزقكم في السموات والأرض، قل الله، وأنا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين[1] ﴾[2]»، وتفصيله فعلى الطريقة التالية:

أنا أو إيّاكم لعلي ضلال مبين

معلوم أنا لسنا في ضلال يلزم أنكم في ضلال.

التحليل والقياس: وكان كتاب التحليل قد زاد غنى شروح الأقيسة الشرطية في طيّات فقراته، وحلّل بعض جوانبها رابطاً إيّاها بأشكال السلجستي، علماً أن كتاب التحليل عالج رؤوس مواضيع عدة الى جانب معاينته مفاهيم وردت عند أرسطو في كتاب التحليلي الأول ضمن مقالتيه، وفي كتب المقولات وما وراء الطبيعة والبرهان وغيرها.

ولعل المهم من رؤوس الموضوعات ما يلي:

١ — مواضع الأقيسة الشرطية وتحليلها.
٢ — أبعاد الاستغراق في القياس والتقابل لجهة التصور.
٣ — اللزوم والسبب منطقياً.

والملفت للنظر أن الفارابي عدّد شروحه ولم يتقيّد بما ورد في التحليلي الأول فقد

---

١. سبأ، ٣٤/ ٢٤.

٢. الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٦٥.

تشابكت لديه المعاني واستشهد بآراء أرسطو وبروتاغورس السوفسطائي وطاليس الفيلسوف وجالينوس الطبيب تدعيماً للآراء التي عرضها. على أن كتاب التحليل تمتّع بعمق النظرة في أفكار اليونان وهضمها وبحقيقة التصورات والتركيبات العقلية وبوعي تام لخصوصية العربية لغةً في اشتقاقها وحقل دلالاتها أبعاداً. إلّا أن الذي يثير الاستغراب ابتعاد الفارابي عن الخوض في القضايا والأقيسة ذوات الجهة، مع أن المعلم الأول أفرد لها فصولاً وفقرات طوال وحلّلها وعرضها على امتداد التحليلي الأول. ولم يغفل الفارابي هذه القضايا غفلة تامة، لكنها اقتصرت في مجموعته المنطقية على شروح ضئيلة، وقلّت جداً في كتبه التي قابلت التحليلي الأول. وأقصد القياس والقياس على أدلة المتكلمين والتحليل. فهل جاء هذا نتيجة الطابع الاسلامي الذي كان له جهاته الخاصة به[1]، علماً أن معظم المناطقة من المسلمين لم يعيروا هذا المجال كبير اهتمام ولم يغفلوه كلياً، ولاسيما ابن سينا الذي شرحه وخاض في مسائله.

وتوضيحاً وتحليلاً لمواضيع الفارابي التي ذكرناها سابقاً سنقف وقفة شرح بسيط لها على الوجه الآتي:

١ — مواضع الأقيسة الشرطية وتحليلها:

يستخدم الفارابي فكرة تقسيم حد المحمول إلى أنواعه وعناصره مستعملاً تعبير المشتق من أسماء المحمول. وهذا المعنى يلائم اللغة اليونانية أكثر من ملاءمته اللغة العربية، لأن المثال كان على الحركة، فهي محمول. وأسماؤها المشتقة: الاستحالة والنمو والإنتقال، وهي خواص أو صفات مقوّمة للحركة عربياً. وهذا التصور يركّبه في شرطي متصل عن طريق جعل المحمول يثبت على الموضوع، ثم يتبيّن أن أسماء الحركة أو صفاتها المقوّمة، كما سمّيناها مسلوبة عن الموضوع فيلزم سلب المحمول ذاته عن الموضوع، مثال ذلك: إن كانت النفس تتحرك فهي تتحرك بنوع من أنواع الحركة. وأنواع الحركة إما أن تستحيل أو تنمي أو تنتقل، لكنها لا تستحيل ولا تنمى ولا تنتقل، فالنفس إذاً لا تتحرك. ويستدرك الفارابي من ثمّ فيسمّي أنواع المحمول الفصول المقوّمة، لكن الأمر ملتبس في الشرح، ولاسيما أن المفاهيم متأثرة بمعاني أرسطو وسمات لغته. وإذا رجعنا إلى

---

١. للمحقق، الأصول الاسلامية، ص ٥٥ — ٧٠.

الاستحالة والنمو فإنها ليست أسماء مشتقة في العربية ، بل يصح القول أنها نوع من التضمن ، إذ الحركة ربما تتضمن ضمن معانيها الاستحالة والنمو والإنتقال . أما أن يقال إنها اسماء مشتقة ، ففي العربية الاشتقاق : نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيباً ومغايرتهما في الصيغة ، ومثال ذلك الاشتقاق الصغير نحو ضرب من الضرب ، فهنا تناسب في الحروف والترتيب . والاشتقاق الكبير نحو جبذ من الجذب ، فهنا تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب . والاشتقاق الأكبر هو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج نحو نعق من النهق[١] .

وعُرِّفَ الاشتقاق أيضاً بأنه : « اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الأصل »[٢] . فالمشتق عربياً ليس الموجود من الأسماء في دائرة معنى ما بل له شروط : بأن يكون هناك تناسب في المعنى واللفظ وعلاقة ، إذ الاستحالة لا تناسب لفظي أو حرفي بينها وبين الحركة ، إنما تدرك بكونها حال من أحوال الحركة ، وهذا الإدراك بالعقل والذهن ، ولا يستند على إس من أسس تركيب العربية .

ثم يعقّب الفارابي على نتيجة الشرطي المتصل بالقول : النفس لا تتحرك ، لا يلزم أن النفس ليست حركة . وبين تتحرك وحركة ربما وقع الاشتقاق برأينا . لكن شروح المعلم الثاني لا توضح هذا الأمر سابقاً والأرجح أن الغرض الرئيسي إبراز وضعية المحمول اسماً مشتقاً كان أو مثالاً أولاً ، وتمثل غرضه أيضاً بالحذر من أن يقع بنتيجة سوفسطائية . والحركة في كل الحالات ليست مشتقة من النفس إلّا لجهة المفاهيم العقلية الفلسفية . وكل ما رغبناه هنا من مثال الشرطي هدفه تبيان مواطن خصوصية العربية ، وكيف أنها تخالف وتباين أحياناً المعاني الفلسفية والعقلية اليونانية ، التي فسّرها الفارابي بالقول : أجناس الأعراض وأنواعها إذا أخذت من حيث هي في الجوهر أو حملت عليه أخذت بأسمائها المشتقة . ومثاله ملوّن : اسم من حيث هو في موضوع . واللون : اسم من حيث هو على موضوع . وهذه مسائل تتعلق بالجواهر والأعراض والكليات الخمس باستغراقها وشمولها ، ولسنا في معرضها . وكان أن ارتبط بمفهوم المشتق في منطق أرسطو المنقول

---

١ . الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٧ .
٢ . الكفوي ، الكليات ، ص ٤٧ .

الى العربية مفهوم النظائر والتصاريف في الجدل . أما النظائر فمثل القول : إن كان العادل فاضلاً ، فإن العدل فضيلة . والنظير أخصّ من المِثْل ، ويقال لما يشاركه في الجوهر[١] . وهذا يوضّح ما ذكرناه سابقاً من أن الغرض من هذه التعابير يتجه إلى ما يفيد بيان المعاني والمفاهيم أكثر من مطابقته لدلالته في العربية . وسمّيت سُوَرَ المفصل بالقرآن الكريم النظائر لاشتباه بعضها ببعض في الطول[٢] .

ونال الشرطي المنفصل حظاً من التحليل لكن خالطت شروحه آراء فلسفية ، إذ قال الفارابي : الشيئان اللذان شأنهما أن يفترقا ولا يجتمعا أصلاً في رأي واحد ولا خلق واحد ولا سيرة واحدة ، بل يكون شأنهما أن يوجدا أبداً في اعتقادين متعاندين يجعلان متعاندين . فالقول هنا ينتقل ليحدّد أبعاداً طبيعية ، كالخلق والسيرة والوجود وسواها .ولم يكتف ببيان علاقة شكلية لتركيب القضايا ، وهنا نرى شروحاً تقول بتعاند وتضاد معاني المحمول أو الموضوع ، كالعدل ضد الجور والخير عناد الشر . وهذه إلى جانب تركيبها في قضايا متقابلة لسنا بصددها .

٢ — أبعاد الاستغراق في القياس والعكس والتقابل لجهة التصور :

كنّا أشرنا سابقاً إلى مسألة الاستغراق ومجالها وطابع المنطق اليوناني من جهة وبعدها عند المسلمين من جهة أخرى ، وبشكل عام . أما هنا فلا بدّ أن نلمّ ببعض الجوانب التي أثارها الفارابي في التحليل زيادة في تبيان أبعاد شروحه وخصائصها . مثال ذلك ، في فقرة الاستغراق ووضع الحد الأوسط ، ما قاله المعلم الثاني : من أنه يتوجب أن نأخذ جنس الموضوع أو فصله أو خاصته ، بمعنى تصور الحد الأوسط الذي يحمل ويربط الأصغر ، حتى يتسنّى وصله بالأكبر عبر وجود المحمول في شيئ من هذه ، أي في الجنس أو الفصل الخ... ومثالنا للتوضيح (سقراط) ، فجنسه أو فصله (انسان) و(الإنسان مائت) ، فمائت موجود في الإنسان ومحمول عليه ، وبالتالي يحمل على سقراط . هذا هو لبّ قصد الفارابي هنا . إن هذا الشرح يهدف إلى ربط الأكبر بالأصغر عبر الوجود في الشيء ، أي الحلول ، وهذا حمل الصفة وحلولها ، وهو أقرب ما يكون الى الاستغراق المفهومي .

---

١ . الكفوي ، الكليات ، ص ٣٦١ .

٢ . ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٥ ، ص ٢١٩ .

لكن مجرد أن نذكر جنساً أو فصلاً بحسب حقائق فورفوريوس فإن الجانب الماصدقي يستتر، وبُعدُ الشمول يلعب دوره في دائرة ضم الجنس أفراده وأنواعه له، وانحصار الصفة المقوّمة في دائرة النوع.

وتلخيصاً لموقف الفارابي الآخذ عن أرسطو نوجز شروطه في تركيب القياس ودور الاستغراق، على أن نبيّن قبل ذلك مسطحاً للاستغراق يختصر آراء أرسطو[1].

نوع القضية	الموضوع	المحمول
الكلية الموجبة	مستغرق	غير مستغرق
الكلية السالبة	مستغرق	مستغرق
الجزئية الموجبة	غير مستغرق	غير مستغرق
الجزئية السالبة	غير مستغرق	مستغرق

وشروط الأشكال هي التالية بحسب المقدمات:

الأول: إيجاب الصغرى وكلية الكبرى.

الثاني: سلب إحدى المقدمتين وكلية الكبرى.

الثالث: إيجاب الصغرى وجزئية النتيجة.

* والسبب في إيجاب الصغرى أنها إن لم تكن كذلك فهي سالبة، وبالتالي النتيجة سالبة. ومعلوم بحسب المسطح أن محمول القضايا السالبة مستغرق مما يلزم أن يكون هو عينه في المقدمات مستغرقاً، وهو ليس كذلك، لأنه يكون محمولاً لقضية موجبة باعتبار أنه لا يمكن أن تكون المقدمتان سالبتين.

والمقدمة الكبرى إن لم تكن كلية فهي جزئية وموضوع الجزئيات غير مستغرق بحسب المسطح وهو الحد الأوسط، وكان هو أيضاً غير مستغرق في الصغرى الموجبة لأنه محمول فيها. وعندها لا يتم قياس وربط وشمول بين الحدين لضرورة استغراق الأوسط مرة في إحدى المقدمتين.

١. Aristote, Organon III, pp. 18 - 19 et 123 - 129.

* أما ضرورة سلب احدى المقدمتين في الشكل الثاني فمفاده ، أن الأوسط وهو محمول في المقدمتين يكون غير مستغرق إذا كانت المقدمتان موجبتين.

وكون المقدمة الكبرى كلية يحصل لأن النتيجة سالبة تبعاً للشرط الأول وحدّها الأكبر مستغرق وهو المحمول ، بينما هو عينه غير مستغرق في المقدمة الكبرى إن كانت جزئية ، لأن موضوع الجزئيات غير مستغرق.

* ولزوم ايجاب الصغرى في الشكل الثالث هو عينه لزومها في الشكل الأول. أما أن تكون النتيجة جزئية فلأن محمول الصغرى وهو الحد الأصغر غير مستغرق بحسب المسطح ، وبالتالي لا يجوز أن يكون مستغرقاً في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً في المقدمة. وبما أن موضوع الجزئيات فقط غير مستغرق فالنتيجة لا بدّ أن تكون جزئية.

لم يلخص الفارابي هذا بشكل مختصر ومركّز ، إنّما عرضه خلال الشرح متناولاً وجود المحمول في بعض الموضوع أو في جميعه مستنتجاً صحة تأليف القياس أو عدم صحته. وكان عمله أيضاً من خلال أضرب الشكل الأول والثاني ، كما ظهر في التحليل. وقد خلط المعلم الثاني بين الاستغراق باتجاهه المنطقي الصرف وبين الحقيقة الوجودية ، إذ أصرّ وكرّر في أكثر من مكان على وجود المحمول لجميع الموضوع على عدة حالات منها بالعرض والخاصة ، وعندها يؤخذ الوضع على أنه مختل. أما الحال الثانية فهي أن يوجد المحمول ضرورة عندما يوجد الموضوع في أي شيْ اتفق ، عندها وجد المحمول في جميع الموضوع ثابتاً ، مثل الحيوانية في الإنسان. وهذا مبحث يتعلق بالكليات والنظرة الى الوجود ، ولزوم المسبب عن السبب.

وعلى الرغم من أمانة الفارابي لنظرة أرسطو الاستغراقية ولاسيما تلك المركّزة على حلول الأكبر في الأصغر ، إلا أن القارئ يحتار في بعض الشروح التي تنضح بالجوانب الشمولية وبالبعد الماصدقي. ففي الكلام على الصدق والكذب في المتقابلات نجد الجملة التالية : «فإن كان ضد الموضوع موجوداً في المحمول وفي كله لزم أن يكون المحمول غير موجود في الموضوع». إن العبارة الأولى توحي تماماً بجعل المحمول يشمل الموضوع شمولاً تاماً ، إذ ضد الموضوع يوجد في المحمول ولا تفسيرغير ذلك ،بينما الجملة الثانية تسير مع المنحى المفهومي. وربما قال قائل : إن ضد الموضوع يعني السلب. إلّا أن دخول

الموضوع في المحمول لا تفسير آخر لدينا له ، وليس الأمر هنا نزعاً ونفياً . وقد داخلت النزعة الوجودية هذه الشروح دائماً ، في الضد مثلاً ، جاء ما يلي : فإن المحمول إن كان موجوداً لما يوجد له الموضوع لزم أن يكون المحمول مسلوباً عما يسلب عنه الموضوع وبالعكس أيضاً . مثل : إن كان العادل خيّراً فمن ليس بعادل فليس بخيّر ، وإن كان ما ليس بملذ ليس بشر فالمُلِذُ شر . والشرح الأوضح : هو أن المحمول إذا وجد في شبيه الموضوع يمكن أن يوجد في الموضوع وإذا ارتفع عنه ارتفع المحمول . وهذا يتعدّى مسألة الاستغراق ليثير بعداً يتوافق مع النظرة الإسلامية وهو بعد العلة .

وهناك إشارة الى فقرة في تركيب القضايا تستند على التفاضل والتساوي ، إذ إن القارئ يرى شروحاً تتناول وجود محمول في موضوع المطلوب أقل أو أكثر أو أحرى الخ ... فإن هذا يتناول مسائل لغوية تتعلّق بالتفاضل والتساوي والاقل والأكثر استناداً الى الألفاظ وأبعاد اللغة أكثر من استنادها إلى أفراد الموضوع أو المحمول ، وكل منهما أو جزء منهما ، بمعنى السعة والشمول وتضمن الحد للآخر ، لأن هذه المسائل تنال مادة القضايا من خلال المعنى والمبنى ، أكثر من تناولها الشكل الصوري . لذا هي مواضيع تفيد الجدل والسفسطة وتختص بمقدماتهم وقياسهم .

٣ــــ اللزوم والسبب منطقياً :

جعل الفارابي الشرطي المتصل يقوم على نوع من اللزوم ، كما رأى أن وجود المحمول يلزم عن لزوم الموضوع ، وكنّا أشرنا سابقاً إلى ذلك . والمثال : أن الإنسان إذا وُجد وُجد الحيوان ، والإنسان ليس بسبب لوجود الحيوان إنما هنا نوع من اللزوم . واللزوم يقع في التقابل أيضاً بحيث يلزم عن وجود الشيئ ارتفاع شيئ آخر ، أي يلزم الوجود الارتفاع ، على عكس حال الحمل السابقة ، وهكذا الحال في الأضداد والعكس والتعاند . إن اللزوم لفظة ومفهوم ينتشران في كتاب التحليل على امتداد أبحاثه وفي طيّات أسطره وشروحه .

أما اللزوم لغةً فهو من لزم : ولزم الشيئ يلزمه لزماً ولزوماً ولازمه ملازمة فلا

يفارقه[١] . و«اللّازم ما يمنع انفكاكه عن الشيء». ويأتي : «في الاستعمال بمعنى الواجب»[٢] . «ومعنى اللزوم للشيء عدم المفارقة عنه... وفرق بين اللّازم في الشيء ولازم الشيء أن أحدهما علة الآخر في الأول بخلاف الثاني — الذي يعني التابع —... واطلاق الملازمة والتلازم أيضاً على معنى اللزوم كثير وقد يراد بلازم الشيء ما يتبعه ويردفه ،وبلزومه إيّاه أن يكون له تعلق ما... »[٣] وعند الفلاسفة والمناطقة من المسلمين للزوم دلالة محدّدة ، إذ قال ابن سينا : «اللازم هو ذاتي غير مقوّم أو عرضي لازم»[٤] .

وقد أطلق الإمام الغزالي تعبير التلازم على الشرطي المتصل حيث ظهر التلازم في كتب المحك والمستصفى والقسطاس المستقيم. وقد اختفى الشرطي المتصل مصطلحاً ، مما يدلّ دلالة واضحة على تميّز هذا المصطلح تميّزاً اسلامياً ودلالياً فاللزوم رابطة أصولية ، وهو منجدل بالواجب والأمر والنهي الشرعيين ، ومنعقد بالمشاهدات الطبيعية والمطالعات المنطقية لمفكري المسلمين ، إذ هناك علاقة شرعية بين الحرام والحلال تقوم على التناقض ،فالحلال هو ما ليس حراماً ، والحرام هو ما ليس حلالاً ، إذاً هنا تلازم منطقي بين الحالتين كما يلي :

الحرام : (ف) الحلال : (— ف) ، أي سلب لف.

الحلال : (ف) الحرام : (— ف) ، أي سلب لف.

ويكون الواجب بالكف عن الحرام والطلب في ترك الفعل ، والمثال على ذلك : القتل حرام ، وعدم القتل واجب. فوجوب الفعل بحرمة نقيضه.

ولِنُسْلِس هذه الآراء بالقول إن اللزوم مفهوم وعلاقة ذات طابع اسلامي ، تعني فيما تعنيه الترافق والتتابع . فالرابطة شكلية بين اللّازم والملزوم وليست رابطة فاعلية. علماً أن بعض العلماء والفلاسفة أطلق اللزوم على حال من العلة. لكن هذه العلة والنظر إليها باعثة أم مؤثرة أم مناسبة فيها اختلاف بين المسلمين. ونشأ عنها خلاف بين

---

١. ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ٥٤١.

٢. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٢٨.

٣. الكفوي ، الكليات ، ص ٣١٨.

٤. ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٠٦— ٣٠٩.

الفلاسفة ايضاً، سنبلورها بعد استعراض مفهوم السبب. لكن لا بدّ هنا من أن نبيّن أن الفارابي عرض اللزوم من الوجهة العقلية واعتبره تتابعاً، بتمثل ما اعتبر السبب فاعلاً وجودياً عندما أشار إلى أن الحيوان سبب لوجود الإنسان.

وبداية معالجة مفهوم السبب عند الفارابي كانت النظر إليه من وجهة العلم الطبيعي تبعاً لرأي الطبيب جالينوس الذي قال: إنّه إذا قطعنا العصب الفلاني بطل الصوت أو الحركة أو الحس. فإذاً. وجود ذلك العصب هو سبب لوجود الصوت أو الحركة أو الحس. وهكذا يتم التفريق بين سبب صوري هو اللّازم وسبب فاعل. فالإنسان إذا وُجد وُجد الحيوان لزوماً. أما اللازم عن الشيء بكونه سبباً فهو وجود المبني عن الباني والمكتوب عن الكاتب. ويوضّح المعلم الثاني نظرته بوعي كامل للمسألة. فيرى أن المكتوب ليس سبباً لوجود الكاتب بل الكاتب هو السبب.

ومن ثمّ هناك تكافؤ في لزوم الوجود برأيه بين حالين، ليس من الضروري أن يكون أحدهما سبباً لوجود الآخر. وهذا الفهم يتوافق مع النظرة الإسلامية وبعدها. وقد ورد شيءٌ من هذا عند أرسطو والفارابي في مقولات كل منهما. وهذا الموقف من السببية واللزوم يطال عمق المسألة الفلسفية عند اليونان وعند المسلمين. علماً أن كلاً منهما له نظرته ورأيه وتوجهه.

فالمتكلمون المسلمون يعرّفون العلة تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب[1]. بينما يجعل الأشاعرة العلة موجبة للحكم — أي لزوماً — بأثر من الشارع —[2] — أي فاعلية الله — ويمكن تلخيص الموقف من العلة، **أنها ما يحصل عنده الشيء** لا به، فالعلة هي بمثابة الباعث على فعل المكلف وكل باعث يُلزم في نهاية الأمر بالإرادة الإلهية وخلاصة الموقف الأصولي غياب قانون علائقي في الطبيعة، إنما العلة والمعلول اصطلاح اتفق عليه. وهو صورة عقلية لعملية اللزوم وليس لعملية البرهان. إذ هناك فرق بين اللزوم تتابعاً لأحداث متصادفة ومقترنة وبين تتابع السبب والمسبب وما يصدر عنهما من وجود حال لاحق

---

١. الزركشي، البحر المحيط، القاهرة، مجهول، ج ٥، ص ١٤٤ — ١٤٦. استناداً إلى ما ورد عند النشار، مناهج البحث، ص ١٠٨.

٢. المرجع ذاته، ص ١٤٥، استناداً الى النشار أيضاً، ص ١٠٩.

ومتقدم. حتى أن البعض سار في الموقف مساراً تناول فيه القياس الفقهي رافضاً القول بالعلة، كي لا تؤدّي الى شناعة في النظرة المعرفية: «فإن الجمع بالعلة — في قياس الغائب على الشاهد — لا أصل له إذ لا علة ولا معلول عندنا...»[1].

لكن الغزالي وعى المسألة وقال إيّاكم والنفي العللي في الأحداث الطبيعية لأنه يؤدّي الى خراب منهجي وتجريبي بحيث ينقلب الولد بالبيت إلى كلب أو رماد وتستحيل نطفة الإنسان الى فرس[2]. إلّا أن قدرة الله تعود وتعلو وتفعل: «فإن الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر»[3]. إن هذا الموقف الاسلامي المتعدّد الأوجه اتفق مع الفارابي في بعد اللزوم ارتباطاً صورياً بين متعاقبين أو شيئين أو قضيتين، واختلف معه في مفهوم السبب. حيث التقى المعلم الثاني بأرسطو ضمنياً وتبنّى وجهته.

نكتفي بهذا القدر من العرض والنقاش لجوانب التحليلي الأول عند الفارابي وننتقل الى تلخيص ما خلصنا إليه.

١ — عالج كتاب القياس على أدلة المتكلمين المجالات عينها التي عالجها كتاب القياس، لكن على شيء من الإختصار والإيجاز، واختلف في أمثلته وبعض مصطلحاته ومفرداته التي جاءت أكثر اسلامية، انسجاماً مع ألفاظ العربية ومدلولاتها. بينما كان كتاب القياس أقرب إلى أرسطو ونقلته الى العربية.

٢ — أثارت دلالة القياس والاستدلال عربياً واسلامياً أبعاد النظرة الى مفردات ومعيّنات تترابط فيما بينها وصولاً الى مطلوب ما، وربما تترابط مع عام نصي أساسه الموجودات المشخصة أو أسماء الجنس العامة.

فالقضية إخبار قاعدته الحس والتجربة أو قول الله تعالى، عندها تصبح علماً. وليس هناك اثباتاً أو نفياً مجردين يختصان بنظرة صورية بحتة تتيح الحرية أمام التصور ليبني ما يشاء، مثلما يُستخلص من أرسطو.

وكيفية تأليف القياس سارت هذا المسار فعبّر الاقتران عن نظرة الى وصل بين

---

١. النشار، مناهج البحث، ص ١٦٤، نقلاً عن مخطوط البرهان للجويني، ج ١، ص ٩١.

٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٣ — ٢٤٤.

٣. المرجع ذاته، ص ٢٤٤.

مفردات يتبعه نتيجة ما ، بينما جاء شرح أرسطو أكثر غوراً وتحديداً لعمق ترابط الحدود شمولاً واستغراقاً انطلاقاً من فلسفته ومعرفته للوجود.

٣ — امتزج فهم الفارابي في التصور والتصديق ببعدين : أولها أمانته لأبعاد أرسطو ونظرته ، ثانيهما انطباع معانيه بالمفاهيم الإسلامية والصيغ اللغوية العربية التي لها أبعادها ودلالاتها ، فكان العام والخاص واللزوم والعناد والشاهد والغائب والأصل والفرع. وكل من هذه المصطلحات له مجالاته ومفاهيمه ، وبالتالي يمكن تقويمه ضمن نظرة منطقية معيّنة ونظرة الى الموجودات وطرق الاستدلال.

٤ — أبرزت المفاهيم الإسلامية والمصطلحات العربية جانب التصور الماصدقي ، ونظرت الى الأشياء على أنها مفردات وأجناس يشمل الأعم منها الأخص بتراتب وتضمن. وظهر ذلك خلال الكثير من الشروح والآراء ، علماً أن أرسطو عينه خالطت نظرته الأبعاد الشمولية ، وجاءت بعض شروحه توحي بذلك ممّا حيّر الناقدين.

٥ — لم يستطع المعلم الثاني الانفكاك عن أبعاد أرسطو ولاسيما تلك النظرة المفهومية التي ترى الأكبر ماهية تحلّ في الأوسط أو الأصغر الذي يؤخذ في الاستغراق بها. وكانت التعابير ولاسيما التي جاءت في كتاب التحليل من أكثر التعابير عن هذه الأبعاد وضوحاً بين مناطقة المسلمين. إذ تكرّر على امتداد الشرح وجود الأكبر في الشيء. فهل هذا الوجود مفهوم الصفة الاسلامية أيضاً؟ أم التعمق في معطيات المعلم الأول؟ والأرجح لدينا وجود الحالين، كما ذكرنا.

٦ — عرض الفارابي أشكال الأقيسة الأرسطوية كافة والشرطية التي أخذها عن الشراح ، وكان دقيقاً في ذلك. وعمل جهده على إبراز قياس الخلف والتمثيل والاستقراء ، ورد تركيباتهم إلى الشكل الأول من السلجستي. فوفّى أرسطو وأبعاده ونظمه الاستدلال الحق والأمانة.

٧ — كان المعلم الثاني أول من أدخل قياس الفرع على الأصل والشاهد على الغائب ؛ بتعابيرهما العربية والإسلامية وأبعادهما التصورية في عرض المنطق اليوناني باللغة العربية على الأرجح. ويتجلّى ذلك في تبديل الكلي إلى جزئي والجزئي الى كلّي والتشابه بين الأحكام وطبيعة العلة.

٨ — تبلور مفهوم اللزوم والسبب والعلة مفاهيم وأدوار في الأقيسة وفي النظرة الوجودية. وعبّرت الكثير من شروحهم عن تفهم لطبيعتهم ودلالتهم الإسلامية من غير أن تقطع وتنسلخ عن معطيات أرسطو ومفاهيمه لهذه المدلولات. فجاءت الشروح مختلطة بين الإتجاهين موفيّة لكل حقه ومضماره ونظرته ومعتقده.

وأخيراً نتوقف عند هذا القدر من التعليق والشرح لبعض كتب الفارابي تاركين السفسطة والجدل. علماً أن العناية انصبّت على المجالات المنطقية التي حفل بها المسلمون أيما احتفال، واعتنوا بجوانبها لكي توآزرهم في قياسهم الفقهي، كما ظهر لاحقاً عند المتأخرين. بينما كانت السفسطة والجدل مواداً ذات طابع يوناني معرفي أعمق من كونها تختص بالاسلاميات بشكل حاد.

الفهارس

* فهرس المصطلحات المنطقية
* فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصطلحات المنطقية[١]

١. تجدر الملاحظة إلى أنه ابتداء من الصفحة (١١١) تصبح المصطلحات تخصّ المعلّق.

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
الاستغراق	غرق	١٢٢ - ١٨٠ - ١٩٩ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١١ - ٢٢١ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٣١ .
الاستقراء	قرأ	١٩ - ٣٥ - ٦٧ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٩٩ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٨ - ٢١١ - ٢١٩ - ٢٣١ .
الاستنباط	نبط	٢٥ - ٤٩ - ١٢٣ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ .
الأصل	أصل	١٢٣ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٧ - ٢٢٠ - ٢٢٣ - ٢٣١ .
الامتناع	منع	١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ .
الأمر	أمر	٣٣ - ١٨٠ - ٢٢٨ .
الامكان	مكن	١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ .
الأين		٩٥ - ١٦٠ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٧ .

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
البرهان	برهن	٨ – ٢٧ – ٣١ – ٣٢ – ٣٤ – ٣٦ – ٣٧ – ٤٢ – ٤٤ – ٤٥ – ٤٦ – ٤٨ – ٤٩ – ٥٠ – ٥٢ – ٥٣ – ٥٤ – ٥٧ – ٥٩ – ٦٥ – ٧٠ – ٧٤ – ٧٨ – ٨٠ – ٨١ – ٨٢ – ٨٥ – ٨٧ – ٩٤ – ٩٦ – ٩٧ – ١٠٢ – ١١١ – ١١٣ – ١٢٣ – ١٩٠ – ٢٠٢ – ٢١٣ – ٢١٥ – ٢٢١ – ٢٢٩ – ٢٥٠.
التالي	تلي	٩٩ – ١٠٢ – ١٠٣ – ١٠٤ – ١٠٧ – ١٤٦.
التبكيت	بكت	٤٠ – ١٠٦ – ١٠٧
التحليل	حلل	٥٦ – ١١٩ – ١٤٣ – ١٥١ – ١٧٠ – ١٩٧ – ١٩٩ – ٢٠٣ – ٢٠٨ – ٢١١ – ٢١٤ – ٢٢٠ – ٢٢١ – ٢٢٢ – ٢٢٤ – ٢٢٦ – ٢٢٧ – ٢٣٠ – ٢٣١.
التركيب	ركب	١٨ – ٢٠ – ١٢٢ – ١٣٨ – ١٩٢ – ١٩٥ – ٢٠٢ – ٢٠٣ – ٢١٢ – ٢١٣ – ٢١٥ – ٢١٨ – ٢٢٢ – ٢٢٣ – ٢٢٤ – ٢٢٥ – ٢١٧ – ٢٢٧.

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
التصور	صور	٣٥ – ٨٥ – ١٠٢ – ١١٥ – ١٢٢ – ١٢٤ – ١٢٨ – ١٣٠ – ١٣١ – ١٣٢ – ١٣٣ – ١٣٥ – ١٣٦ – ١٣٨ – ١٤٠ – ١٤١ – ١٤٢ – ١٤٣ – ١٤٦ – ١٤٧ – ١٤٨ – ١٥١ – ١٥٢ – ١٥٣ – ١٥٥ – ١٦٣ – ١٦٦ – ١٦٨ – ١٧٠ – ١٧٢ – ١٧٣ – ١٧٥ – ١٧٦ – ١٨١ – ١٨٤ – ١٩٢ – ١٩٥ – ١٩٦ – ١٩٩ – ٢٠٢ – ٢٠٣ – ٢٠٤ – ٢٠٥ – ٢٠٦ – ٢١٠ – ٢١٢ – ٢١٣ – ٢٢٠ – ٢٢٢ – ٢٢٤ – ٢٣٠ – ٢٣١.
التضاد أو الضد	ضدد	٢١ – ٢٢ – ٣٢ – ٣٣ – ٣٤ – ٤٤ – ٤٦ – ٥١ – ٦١ – ٦٧ – ٧١ – ٧٢ – ٧٣ – ٧٩ – ١٦٩ – ١٧٠ – ١٨٦ – ٢٢٤.
التضمن	ضمن	١٤ – ٧١ – ٢٢٣ – ٢٣١.
التعاند	عَنَدَ	١٦ – ٢٢ – ٢٤ – ٣٠ – ٣١ – ٣٥ – ٣٧ – ٤٠ – ٤١ – ٤٩ – ٥٠ – ٥١ – ٧٣ – ٧٧ – ٧٨ – ١٠٦ – ١٠٧ – ٢٠٤ – ٢٠٥ – ٢٢٤ – ٢٠٥ – ٢٢٤ – ٢٢٧ – ٢٣١.

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
		٩١ - ٩٢ - ٩٤ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٣ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١١٢ - ١١٩ - ١٨١ - ٢٢٣ - ٢٢٧ - ٢٣٢.
الجزء	جزأ	١٤ - ١٥ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٣٥ - ٤٤ - ٤٥ - ٥٠ - ٥٢ - ٥٣ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٧٠ - ٧٧ - ٧٩ - ٨٢ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٦ - ١١١ - ١١٤ - ١٣٤ - ١٣٨ - ١٤٧ - ١٥٠ - ١٥٥ - ١٥٩ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٨٠ - ١٨٥ - ١٨٧ - ١٩٥ - ١٩٩ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢١١ - ٢١٣ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢١ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٣١.
الجنس	جنس	١٤ - ٢٠ - ٢٦ - ٢٧ - ٤٧ - ٨٣ - ٨٥ - ٨٧ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ١٢٢ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٥٣ - ١٥٥ -

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
		٩٢ ـ ٩٣ ـ ٩٤ ـ ٩٥ ـ ١١٢ ـ ١١٣ ـ ١٢٢ ـ ١٢٤ ـ ١٢٥ ـ ١٢٦ ـ ١٣٤ ـ ١٣٧ ـ ١٣٩ ـ ١٤٠ ـ ١٤٢ ـ ١٥١ ـ ١٥٥ ـ ١٦٣ ـ ١٧٥ ـ ١٨٤ ـ ١٩٤ ـ ١٩٩ ـ ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ـ ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ـ ٢٠٦ ـ ٢١٠ ـ ٢١١ ـ ٢١٢ ـ ٢١٤ ـ ٢١٥ ـ ٢٢٢ ـ ٢٢٤ ـ ٢٢٥ ـ ٢٢٧ ـ ٢٣١.
الحكم	حكم	٥٨ ـ ٩٩ ـ ١٠٠ ـ ١٣٨ ـ ١٥٠ ـ ١٥١ ـ ١٧١ ـ ١٩٢ ـ ١٩٨ ـ ٢٠٠ ـ ٢٠٥ ـ ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ـ ٢٠٩ ـ ٢١٢ ـ ٢١٣ ـ ٢١٤ ـ ٢١٦ ـ ٢١٧ ـ ٢١٨ ـ ٢١٩.
الحمل	حمل	٢١١.
الخاص	خصص	٨٣ ـ ١٢٠ ـ ١٣٠ ـ ١٣١ ـ ١٨١ ـ ٢٠٣ ـ ٢٠٤ ـ ٢١٠ ـ ٢١٢ ـ ٢٢٠ ـ ٢٧١.
الخاصة	خصص	٥٠ ـ ٨٣ ـ ٨٦ ـ ٨٩ ـ ٩١ ـ ٩٢ ـ ٩٣ ـ ٩٤ ـ ٩٥ ـ ١١٩ ـ ١٣٧ ـ ١٣٨ ـ

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
الرسم	رسم	٥٨ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٩ - ٩١ - ٩٤ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١.
السبب	سبب	٢١ - ٣٤ - ٣٩ - ٤٠ - ٤٢ - ٤٨ - ١٥٥ - ١٦٧ - ١٧٤ - ٢٢١ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٩ - ٢٣٢.
السبر	سبر	٢٠ - ٢٨ - ١١٣ - ١١٣ - ٢١٧.
السفسطة		٨ - ٢١ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٧ - ٣٨ - ٤٤ - ٥٥ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٥ - ٦٨ - ١٠٧ - ١١٦ - ٢٢٣ - ٢٢٧ - ٢٣٢.
السلب	سلب	٦٧ - ٩٢ - ٩٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٧ - ١٥٠ - ١٦٩ - ١٨٧ - ٢٠٠ - ٢٠٣ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧.
السور	سَوَرَ	٢٠١.
الشرطي	شرط	٦٧ - ٧٤ - ٩٧ - ٩٩ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٧ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٨٣ - ١٩٧ - ٢٠٤ - ٢١٧ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٨ - ٢٣١.

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
الضرب	ضرب	١٦ - ٣٢ - ٣٦ - ٤٣ - ٩١ - ١٠٦ - ١٣٨ - ١٥٢ - ١٥٩ - ١٦٢ - ٢٢٣ - ٢٢٦.
الضرورة	ضرر	١٨ - ١٩ - ٥٢ - ٥٦ - ٥٩ - ٦٠ - ٧٧ - ١٠٢ - ١٠٥ - ١٧٠ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ٢٠٣ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢١١ - ٢٢٦ - ٢٢٩.
الظن	ظنن	١٥ - ٢٧ - ٣٠ - ٥٧ - ٧٢ - ١٠١ - ١١٣ - ٢١٨.
العام	عمم	٣٥ - ٦٣ - ٨٣ - ٩٤ - ١١٩ - ١٢٦ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٤٦ - ١٥١ - ١٥٧ - ١٨١ - ١٩٥ - ١٩٩ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٨ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٣١.
العرض	عرض	١٩ - ٢٨ - ٣٣ - ٤٤ - ٤٧ - ٨٣ - ٨٥ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ١١٢ - ١١٩ - ١٢٤ - ١٢٧ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ -

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
الفصل	فصل	٤٧ - ٨٣ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٤ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٥٨ - ١٨٥ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢١٤ - ٢٢٤.
الفقه	فقه	٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٣٢.
القضية	قضي	٨ - ١٩ - ٢٠ - ٤٣ - ٤٦ - ٤٩ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٦ - ٧٠ - ٧٢ - ٨٠ - ٨٨ - ٩٥ - ١١٥ - ١١٧ - ١٢٢ - ١٢٥ - ١٤٨ - ١٥٠ - ١٦٦ - ١٧٠ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٧ - ١٨٠ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٩ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٨ - ٢٢٠ - ٢٢٤.
القياس	قَيَسَ	٨ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ٢١ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٦ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٩ - ٦٠ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ -

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
المتصل	وصل	١٠٢ – ١٠٣ – ١٠٤ – ١٠٧ – ١٥٧ – ٢٠٤ – ٢٢٢ – ٢٢٣ – ٢٢٨.
المتقدم	قدم	١٦٠ – ١٦٦ – ١٧٢ – ١٧٣.
المتى		٩٥ – ١٣٥ – ١٦٠ – ١٦٢ – ١٦٣ – ١٦٤.
المحمول	حمل	٣٣ – ٣٤ – ٤٣ – ٦٦ – ٦٨ – ٨٢ – ٨٣ – ٨٦ – ٨٨ – ٨٩ – ٩٠ – ٩١ – ٩٢ – ٩٣ – ٩٤ – ٩٥ – ٩٦ – ١١٥ – ١١٧ – ١٢٧ – ١٢٨ – ١٢٩ – ١٣٠ – ١٣١ – ١٤٦ – ١٤٨ – ١٤٩ – ١٥٢ – ١٦٨ – ١٧٥ – ١٧٨ – ١٨٠ – ١٨٢ – ١٨٥ – ١٨٦ – ١٩٠ – ١٩٢ – ١٩٣ – ٢٠١ – ٢٠٢ – ٢٠٩ – ٢١١ – ٢٢٢ – ٢٢٣ – ٢٢٤ – ٢٢٥ – ٢٢٦ – ٢٢٧.
المشخص أو الشخص	شخص	١٧ – ١٩ – ٢٠ – ٧١ – ٧٦ – ٧٧ – ٧٨ – ٨٨ – ٩٥ – ١٢٢ – ١٢٥ – ١٢٦ – ١٢٩ – ١٣٢ – ١٣٦ – ١٤٥ – ١٤٦ – ١٤٧ – ١٤٨ – ١٥١ – ١٥٢ – ١٥٣ – ١٥٤ – ١٥٦ – ١٥٨ – ١٦٦ – ١٦٨ –

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
المشهور	شهر	١٨٥ ـ ١٨٨ ـ ١٩٢ ـ ١٩٤ ـ ١٩٦ ـ ٢٠١ ـ ٢٠٥ ـ ٢٠٩ ـ ٢١٠. ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٦ ـ ٢٧ ـ ٢٨ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٧ ـ ٤١ ـ ٤٦ ـ ٥١ ـ ٥٢ ـ ٦١ ـ ٦٥ ـ ٦٦ ـ ٧٢ ـ ٧٣ ـ ٧٥ ـ ٧٦ ـ ٧٨ ـ ٧٩ ـ ٨٠ ـ ٩١ ـ ١٠٥ ـ ١٢٠ ـ ١٢١ ـ ٢٠٢.
المضاف أو الإضافة	ضيف	٩٥ ـ ٩٦ ـ ١٥٧ ـ ١٦٠ ـ ١٦٢ ـ ١٦٩ ـ ١٧٦.
المطلق	طلق	٢٢ ـ ٣٦ ـ ٤٨ ـ ٧٤ ـ ٧٨ ـ ٩٤ ـ ١٤٨ ـ ١٨٨ ـ ١٨٩ ـ ١٩٢ ـ ١٩٣ ـ ٢٠٩ ـ ٢٢٨.
معاً		١٦١ ـ ١٦٦ ـ ١٧٣ ـ ١٧٥.
المعرفة	عرف	١٥ ـ ٢٠ ـ ٣٥ ـ ٧٠ ـ ٨١ ـ ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ـ ٢٠٧

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
المعيار	عير	١١٢.
المعين	عين	٦٤ ـ ٧٠ ـ ٩٣ ـ ١٥٢ ـ ١٥٣ ـ ١٦٨ ـ ١٨٢ ـ ١٨٩ ـ ١٩٤ ـ ١٩٦ ـ ١٩٩ ـ ٢٠١ ـ ٢٠٩ ـ ٢١٣ ـ ٢١٥ ـ ٢١٨ ـ ٢٣١.
المفهوم	فهم	١٧ ـ ١١٦ ـ ١١٧ ـ ١٢٨ ـ ١٣٢ ـ ١٣٤ ـ ١٤٢ ـ ١٤٦ ـ ١٥١ ـ ١٧٤ ـ ١٧٦ ـ ١٨٤ ـ ١٩٠ ـ ١٩٧ ـ ٢٠١ ـ ٢٠٥ ـ ٢٠٨ ـ ٢٠٩ ـ ٢١٠ ـ ٢١١ ـ ٢٢٤ ـ ٢٢٦ ـ ٢٢٨ ـ ٢٢٩ ـ ٢٣١ ـ ٢٣٢.
المقدم	قدم	١٠٢ ـ ١٠٣ ـ ١٠٤ ـ ١٠٧.
المقدمة	قدم	١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ ـ ٢١ ـ ٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٦ ـ ٢٧ ـ ٢٨ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٥ ـ ٣٦ ـ ٤٦ ـ ٤٩ ـ ٥٠ ـ ٥١ ـ ٥٢ ـ ٥٣ ـ ٥٤ ـ ٥٧ ـ ٦٠ ـ ٦٣ ـ ٦٤ ـ ٦٥ ـ ٦٦ ـ ٦٧ ـ ٦٨ ـ ٧٠ ـ ٧٤ ـ ٧٥ ـ ٧٦ ـ ٧٧ ـ ٧٩ ـ ٨٠ ـ ٨٢ ـ

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
		٢١٣ - ٢١٨ - ٢٢٩.
الموجب	وجب	٢١ - ١٠٤ - ١١٥ - ١٥٠ - ١٦٩ - ١٨٧ - ٢٠١ - ٢٠٣ - ٢٠٥ - ٢٢٥ - ٢٢٦.
الموضوع	وضع	١٣ - ١٤ - ١٧ - ٢٠ - ٢٣ - ٣١ - ٣٣ - ٤٣ - ٦٦ - ٦٨ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٦ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٩ - ١٠٠ - ١١٧ - ١١٩ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٤ - ١٢٨ - ١٣٢ - ١٣٩ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٧ - ١٦٨ - ١٧٠ - ١٧٥ - ١٧٨ - ١٨٠ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٩٢ - ١٩٣ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٣ - ٢٠٦ - ٢٠٩ - ٢١١ - ٢٢٢ - ٢٢٤ - ٢٢٦ - ٢٢٧.
النتيجة	نتج	١٦ - ٢١ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٧ - ٦٣ - ٦٧ - ٦٨ - ٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٣ - ٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢١٤ - ٢١٩ - ٢٢٣ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٣١.

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
النني	نني	١٥٠ - ٢٢٧ - ٢٣٠.
النقلة	نقل	١٤٦ - ١٥١ - ١٦٤ - ١٨٧ - ٢٠٤ - ٢٠٦ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦.
النقيض أو التناقض	نقض	١٣ - ١٤ - ١٥ - ٢١ - ٢٥ - ٤٦ - ٥٣ - ١٤٧.
المنهي	نهي	٢٢٨.
النوع	نوع	٤٧ - ٦٧ - ٨٣ - ٨٥ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ١٠٠ - ١١٧ - ١٢٢ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٨ - ١٥٣ - ١٥٥ - ١٥٧ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦٢ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٧١ - ١٧٤ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٨٠ - ١٨٢ - ٢٠٣ - ٢٠٩ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٥.
الواجب	وجب	٢٢٨.

المصطلح	الجذر اللغوي	الصفحة
الوجودية	وجد	١٢١ – ١٢٦ – ١٤٠.
الوضع	وضع	٩٥.
يفعل	فعل	٩٥ – ١٦٢ – ١٦٥.
اليقين	يقن	١٨ – ١٩ – ٢١ – ٢٢ – ٢٣ – ٢٧ – ٢٨ – ٢٩ – ٣١ – ٣٢ – ٣٤ – ٣٥ – ٣٦ – ٣٧ – ٣٨ – ٤٤ – ٤٦ – ٥١ – ٥٢ – ٥٩ – ٦٠ – ٦٩ – ٧٠ – ٧٦ – ٧٩ – ٨٠ – ١٠١ – ١٠٢ – ١١٢ – ١١٣ – ١١٤ – ١٣٣ – ١٢٤ – ١٣٧ – ٢٠٢ – ٢٠٧ – ٢٠٨ – ٢١٨.
ينفعل	فعل	٩٥ – ١٦٢ – ١٦٤ – ١٦٥.

فهرس المصادر والمراجع

* **المخطوطات** :

— نسخة مكتبة جامعة براتيسلافا ، ٢٣١ ، TE4 ، تشيكوسلوفاكيا .
— نسخة الحميدية ، رقم ٨١٢ ش ، جامع السليمانية اسطمبول .
— نسخة أمانت خزينة سي ، رقم ١٧٣٠ ، مكتبة متحف طوبقابي سراي ، اسطمبول .
— نسخة مجلس شوراي ملي ، رقم ٥٩٥ ، طهران .
— نسخة كرمان الخطية ، رقم ٢١١ج ، مكتبة كلية الآداب طهران ؛ جزء من مجموعة مشكوة ٢٤٠ .

* **الكتب** :

التوراة والإنجيل والقرآن
— ابن تيمية ، تقي الدين ابو العباس ، كتاب الرد على المنطقيين ، بمباي ، المطبعة القيمة ، ١٩٤٩ .
— ابن رشد ، ابو الوليد محمد بن أحمد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق عثمان أمين ، القاهرة مطبعة البابي الحلبي ، ١٩٥٨ .
، تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق د . جيرار جهامي ، بيروت ، الجامعة اللبنانية ، ٣ ج ، ١٩٨٢ .

— ابن سينا . أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ، دار المعارف. ١٩٦٠ .

. الشفاء ، المنطق ، القياس ، مراجعة ابراهيم مدكور ، تحقيق سعيد زايد ، القاهرة . وزارة الثقافة والإرشاد . ١٩٦٤ .

— ابن منظور . أبو الفضل جمال الدين . لسان العرب . بيروت ، دار صادر . ١٥ ج ، ١٩٥٦ .

— ارسطوطاليس . منطق أرسطو ، تحقيق عبد الرحمن البدوي ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ج (١ و٢) . ١٩٤٩ . ج (٣) ، ١٩٥٢ .

— الآمدي ، سيف الدين ابو الحسن . الإحكام في أصول الأحكام . بيروت ، دار الكتب العلمية . ٤ ج ، ١٩٨٠ .

— البخاري ، عبد العزيز ، كشف الأسرار ، شرح أصول البزدوي ، استامبول ، الصحافة العثمانية ، ١٣٠٨ هـ .

— البدوي ، عبد الرحمن ، المنطق الصوري والرياضي ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٦٣ .

— الجرجاني ، الشريف علي بن محمد ، كتاب التعريفات ، مصر ، المطبعة الحميدية ، ١٣٢١ هـ .

— حسن ، عباس ، النحو الوافي ، مصر ، دار المعارف ، ٤ ج ، ١٩٦٠ .

— الخوارزمي ، أبو عبد الله محمد ، مفاتيح العلوم ، مصر ، المطبعة المنيرية ، ١٣٤٢ هـ .

— دانش يزوه ، محمد تقي ، فهرست كتابخانه اهداءي آقاي ، سيد محمد مشكوة به كتابخانه دانشكاه ، تهران ، مج ٣ ، قسم أول ، ١٣٣٢ هـ .

— الزبيدي ، محب الدين أبي الفيض السيد محمد ، تاج العروس من جواهر القاموس ، مصر ، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٦ هـ .

— الزركشي ، البحر المحيط ، القاهرة ، مجهول .

— الشاطبي ، أبو اسحاق ابراهيم ، الموافقات في أصول الشريعة ، مصر ، المطبعة الرحمانية ، د. ت .

— الشافعي ، الإمام محمد بن ادريس ، الرسالة ، مصر ، المطبعة العلمية ، ١٣١٢ هـ .

— العجم ، رفيق ، الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها ، بيروت ، دار العلم ، ١٩٨٣ .

، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية ، أطروحة دكتورا ، القديس يوسف ، ١٩٨٠ .

— الغزالي ، أبو حامد محمد ، تهافت الفلاسفة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٢ .

، القسطاس المستقيم ، تقديم فكتور شلحت اليسوعي ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٩ .

، محل النظر ، مصر ، المطبعة الأدبية ، د. ت .

، المستصفى من علم الأصول ، مصر ، المكتبة التجارية الكبرى ، ٢ ج ، ١٩٣٧ .

، معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١ .

— الفارابي ، أبو نصر محمد ، شرح كتاب العبارة ، حققه مارو وكوتش ، بيروت ، الكاثوليكية ، ١٩٦٠ .

، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٦٨ .

، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٠.
، المنطق عند الفارابي، تحقيق وتعليق رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ٢ ج، ١٩٨٥.
— القفطي ، أبو الحسن علي، تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس لبيرت، ليبزغ، ديتريخ، ١٩٠٣.
— الكفوي ، أبو البقاء الحسيني، كتاب التحليلات، القاهرة، بولاق، ١٣٢١ هـ.
— النشار ، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦.
، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥.

Aristote, La Métaphysique, Nouvelle édition par Tricot, Paris, Vrin, 1966.

Aristote, Organon I et II et III, Nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1977.

Blanché, Robert, La logique et son histoire d'Aristote à Russel, Paris, Librairie Colin, 1970.

Georr, Khalil, Les Catégories d'Aristote dans leur Versions Syro - Arabes, Beyrouth, 1948.

Goblot, Edmond, Traité de logique, Paris, Armand Colin, 1918.

Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1968.

Madkour, Ibrahim, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris, Librairie philosophique, 1969.

Quillet, Dictionnaire Encyclopédique, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1981.

Rescher, Nicholas, Al-Farabi's, Short Commentary on Aristotle's, Prior Analytics, London, Pittsburgh Press, 1963.

Robert, Paul, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française, Paris, Le Robert, 1966.

Steinschneider, Moritz, Al Farabi, St Petersbourg, 1869.

Tricot, Jean, Traité de logique formelle, Paris, Vrin, 1928.

• **المجلات والدوريات :**

— الأبحاث ، مجلة الأبحاث ، بيروت ، الجامعة الأميركية ، ج ١ — ٤ ، ١٩٧٠.

— فهرست ، نسخة باي خطي ، كتابخانه دانشكدة ، أدبيات ، اهداءى آقاي ، أحمد جوادي ، مجموعة أمام جمعة كرمان ، تحقيق محمد تقي دنش يزوه ، مجلة دورية طهران ، ١٣٤٤ هـ.

Arabisch , Türkische and Persische Handschriften der universitats bibliothek in Bratislava, Unter der Redaktion Jozef Blaskovics bearbeiteten, 1961.

Ates, Ahmet, Farabi Bibliography asi, Türk Tarih Kurumu, Belleten, Ankara, 1951, V. 15.

Revue de la faculté de langues d'Histoire et de Géographie de l'université d'Ankara, 1958, V. 16.

Islamic, The Islamic Quarterly, London.
Islamic, December 1955, V. 2.
Islamic, July 1956, V. 3.
Islamic, January 1957, V. 3.
Islamic, January 1958, V. 4.
Islamic, January 1959, V. 5.